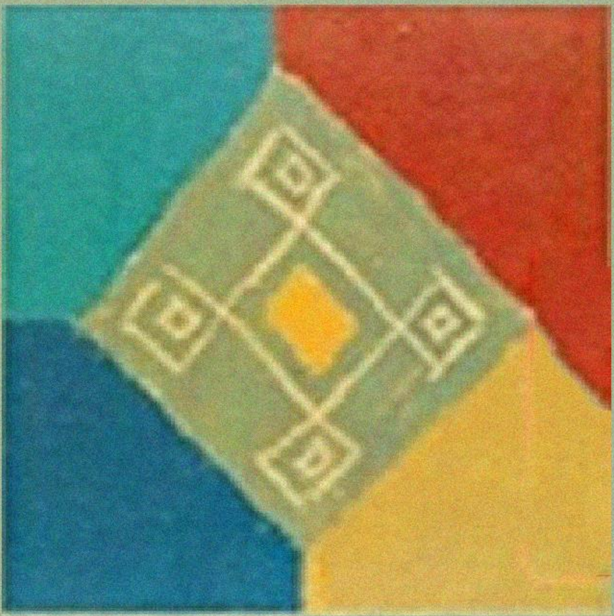
جورج طرابيشي

المثقفون العرب والتراث

التحليل النفسي لعصاب جماعي



رياض الريس للكتب والنشر
RIAD EL-RAYYES BOOKS

المثقفون العرب والتراث

التحليل النفسي لعصاب جماعي

جورج طرابيشي

المثقفون العرب والتراث

التحليل النفسي لعصاب جماعي

RIAD EL-RAYYES BOOKS

رياض الريس للكتب والنشر

56 Knightsbridge, London SW1X 7NJ

ARAB INTELLECTUALS AND THEIR HERITAGE

by

GEORGES TARABICHI

First Published in the United kingdom in 1991

56 Knightsbridge, London SW1X 7NJ

British Library Cataloguing in Publication Data

Tarabichi, Georges
Arab intellectuals and their heritage.
1. Arabic Literature, 1945 - Critical studies
I. Title
892. 709006

ISBN 1-85513-315-6

الطبعة الأولى: شباط/ فبراير ١٩٩١

مُحتويات الكِتابْ

مقدّمة

ليست المقدمات بمستحبة دوماً. فشان المقدمة احياناً شان من يريد ان يلخص لك قصة بوليسية، فيبدأ اول ما يبدأ بإخبارك من هو القاتل.

واذا كانت المقدمة تفترض تلخيصاً مكثفاً للفكرة المركزية التي سيجري تطويرها على امتداد فصول الكتاب، فإنه قد يكون من المشروع التساؤل: كيف يمكن أن يُلخص في سطور قليلة كل ما استبداته الشهور، بل السنون المديدة من جهود في الحدس بواقع الأشياء، وفي الربط فيما بينها، وفي جمع المشاهدات والشواهد، وفي إخضاعها جميعاً للتحليل وإعادة التركيب، وفي استنطاق دلالاتها الظاهرة والباطنة، الواقعية والرمزية، وفي إعادة نسجها على نول رؤية واحدة وخط منهجي واحد؟

ومع ذلك لا بد، كما في كل مقدمة من وقفتين: واحدة عند المنهج، واخرى عند الموضوع.

واما المنهج ـ وهو هنا التحليل النفسي ـ فقد كنا داورناه بقدر او باخر من اليسر في دراساتنا عن الرواية العربية. وقد كانت المهمة سهلة، والخصوبة مضمونة نسبياً. فالرواية العربية كانت ولا تزال، في تيارها الأعرض، رواية سيرة ذاتية. والحال أن التحليل النفسي، الذي رأى النور مع التحليل الذاتي الذي اخضع فرويد نفسه له، كان ولا يزال بامتياز منهجاً لكتابة السيرة الذاتية أو لإعادة قراءتها.

ولكن الصعوبة التي واجهتنا، في محاولتنا تمديد الخطاب العربي المعاصر على سرير التحليل النفسي، هي البنية «الموضوعية» لهذا الخطاب، المستقلة ظاهرياً عن ذاتية منتجيه، فضلاً عن أن فاعل الفعل في عملية إنتاج هذا الخطاب هو واو الجماعة، وليس ضمير الأنا المتكلم. ولا يتسع لنا، في إطار هذه المقدمة، أن نفيض في الكلام عن الكيفية التيامكن لنا بها أن نتغلب ـ على ما نعتقد ـ على هذه الصعوبة. ولكن حسبنا الإشارة إلى أن الرضات الكبرى في تاريخ الجماعات والشعوب ـ ومنها على سبيل المثال رضة حزيران يونيو ١٩٦٧ ـ من شانها أن تولد سلاسل متناظرة من ردود الأفعال المتطابقة أو الموحدة بحيث تبدو الجماعة وكانها تسلك سلوك الفرد الواحد، وبحيث يمكن اتخاذها موضوعاً لعلوم الذاتية البشرية، ومنها التحليل النفسي الذي ما منعه انتماؤه المجهور به إلى علم النفس الفردي من أن يطور فروعاً وشُعَباً في مضمار علم النفس الجمعي.

وما نحرص على التنويه به هنا من الناحية المنهجية هو أن التزامنا بدليل عمل فرويديّ النسب لا يمنعنا من البقاء منفتحين على التأويل اليونغي، أو على التاويل الذي طوره جيرار ماندل، على سبيل المثال، وغيره من رواد المدرسة ما بعد الفرويدية. فالتحليل النفسي لم يكن في يوم من الأيام مذهباً، وهو ما الّف قط جسماً نظرياً مكتمل النمو: فهو قيد تخلّق مستمر: وما من محلل

نفسي جديد بهذا الاسم إلا وكان له ـ مهما يكن من أورثوذكسيته ـ إسهامه الخاص، بل لغته الخاصة ورؤيته الخاصة في الممارسة والتنظير.

ولأن المنهج التحليلي النفسي ليس مجموعة جاهزة من القواعد، فإن الكلام عن «تطبيقه» يبدو في غير محله. فأي «تطبيق» لمنهج التحليل النفسي هو إعادة اختراع، وبالتالي تطوير له وإخصاب. وكل تطبيق يكتفي أن يكون «تطبيقاً» يحكم على نفسه سلفاً بالعقم، أي بالوصول إلى نتائج معروفة مقدماً. فالتحليل النفسي عملية بناءٍ مستمرة. وقد لا يتعدى حظ البنّاء الواحد لبنة واحدة. وقد يفلح من هو معماري حقاً من البنّائين في تشييد طابق أو أكثر، هذا إن لم يستقلّ لنفسه بعمارة على حدة. ولكن «التطبيق» المحض، بدون حد أدنى من الابتكار والإضافة، هو بحكم المستحيل. إذ أن التحليل النفسي، مهما ادعى لنفسه من قوام العلم الموضوعي، هو أيضاً فن ذاتي. وخصوبته، كمنهج، مرهونة بهذا الشق المرتبط منه بشخص «مطبِّق» المنهج وبرؤيته ومعرفته وامتلاكه لأدواته وعمق حدوسه ورحابتها.

ولأن التحليل النفسي ليس منظومة جاهزة من القواعد، بل هو كمنهج برسم إعادة الاختراع دوماً، فإن القارىء لنا لن يقع في كتابنا هذا على أي عرض منهجي. صحيح اننا قد نضطر بين الحين والآخر إلى شرح مبدأ بعينه أو نظرية بعينها من المبادىء والنظريات المتراكمة في ورشة العمل الدائمة التي هي المنهجية التحليلية النفسية، ولكن أكثر ما سنتحاشاه هو ذلك النهج الاكاديمي التقليدي الذي عودنا عليه في الآونة الأخيرة الباحثون «التطبيقيون» الذين تنقسم بحوثهم أو أطروحاتهم الجامعية لا محالة إلى قسمين: قسم قاموسي يتضمن عرضاً نظرياً سكونياً لجملة من المبادىء والمسلمات المعلقة في سماء التجريد، ثم قسم إجرائي تُلبس فيه تلك المجرّدات النظرية ما يناسبها من كسوة، مفصَّلة في الغالب سلفاً.

ولكن غياب العرض المستقل لمبادىء التحليل النفسي كجسم نظري قائم في ذاته في كتابنا هذا لا يمنع بطبيعة الحال من حضور المنهج على نحو منجدل وملتحم، وقابل بالتالي للاستقراء، في جميع المقدمات والنتائج ـ والجسور الواصلة بينها ـ التي ننطلق منها أو ننتهي إليها في هذه الجلسة التحليلية النفسية المطوَّلة مع الخطاب العربي المعاصر. وهذا الحضور في ظل الغياب لن يتيح لنا أن نكون أكثر جدليَّة في حركة ذهابنا وإيابنا النقدية داخل الخطاب العربي المعاصر فحسب، بل سيعفينا أيضاً ـ إلا فيما ندر ـ من تحميل القارىء مشقة هضم الشروح القاموسية لمصطلحات التحليل النفسي. وصحيح أنه ستكون لنا حيثما دعت الضرورة المنهجية، لغتنا الاصطلاحية الخاصة، إلا أن هذه اللغة ستظل مفهومة من القارىء المتأني مهما كانت ضئيلةً، أو حتى معدومة، حصيلتُه من المعرفة المسبقة بمبادىء التحليل النفسي ومذاهبه.

وإذا جئنا بعد ذلك إلى موضوع كتابنا ـ وهو في الوقت نفسه الموضوع المطابق على ما نفترض لمنهجنا ـ فإننا نجد انفسنا ملزمين، في إطار هذه المقدمة، بتقديم بعض التحديدات أو الإيضاحات حول العنوان بالذات: «عُصاب عربي جماعي». فإن يكن العصاب هو بالتعريف كل خلل أو اضطراب من طبيعة مرضية (*) يصيب الشخصية أو قطاعاً منها نتيجة لتمحورها حول عقدة نفسية، فإن العقدة التي ينتظم من حولها «العصاب الجماعي العربي» هي، كما سيأتي البيان، عقدة التثبيت على الماضي. وعلى اعتبار أن هذه العقدة من طبيعة نكوصية، فقد كان لا بد لنا من تحديد اللحظة التاريخية التي أتاحت المناسبة لاشتغال آلية النكوص ـ أي الارتداد إلى الوراء ـ؛ وتلك كانت، على ما سيأتي البيان أيضاً، رضة الهزيمة الحزيرانية التي كان لها مفعول مُمْرِض على الشخصية العربية.

وعلى هذا النحو يتحدد لموضوع كتابنا عدد من القسمات المتقارنة.

(*) من هنا كان «عصاب» على وزن «فُعال»، وهو وزن الظاهرات المرضية باللغة العربية من قبيل «صُداع» و«خراع» و«زحار» و«جذام» و«سعال» و«سعار»، الخ.

فالخطاب الذي نخضعه للتحليل هو الخطاب العربي المعاصر، اي الخطاب الذي بدا ينتج نفسه ويعيد إنتاجها منذ هزيمة حزيران ١٩٦٧. وهو بذلك يتميز عن الخطاب العربي الحديث الذي راى النور غداة الحرب العالمية الثانية، كما يتميز عن الخطاب العربي النهضوي الذي يغطي تمام عصر النهضة من ١٧٩٨ الى ١٩٣٩.

وما نخضعه للتحليل هو خطاب. والخطاب هو وظيفة إنتاجية للأنتلجانسيا. وعليه، عندما نتحدث عن عصاب جماعي عربي، فإننا لا نعممه ليشمل جميع العرب في جميع بلدانهم وبجميع اجيالهم وطبقاتهم، بل نخصصه لنقصد به حصراً الخطاب المعصوب الذي تنتجه وتعيد إنتاجه شريحة واسعة من الأنتلجانسيا العربية منذ الرضة الحزيرانية. وبما أن عصابية هذا الخطاب تكمن في تثبيته على الماضي، فمن الممكن إذن تحديده بمزيد من التخصيص بانه خطاب التراث او الخطاب التراثي في نتاج الأنتلجانسيا العربية المعاصرة ـ او ما يسمي نفسه ايضاً بخطاب الأصالة. وبما أن كل نكوص نحو الماضي يجد مبرراته ودوافعه ـ اللاشعورية في الغالب ـ في إحباطات الحاضر، فإن كل خطاب تراثي يحمل أو يعكس ضمنياً موقفاً من الحاضر ومن العصر، وبالتالي، من حضارة العصر. ومن هنا صدور الخطاب العربي الحديث المعصوب عن ثنائية شالّة: فكان لا تراث إلا في مواجهة العصر وبالمضادة معه، وكان لا اصالة إلاّ في مواجهة الحداثة وبالقطيعة معها. وإنما لأن كل مرض بالماضي هو مرض من العصر، فإن خطاب الارتداد إلى التراث غالباً ما يقترن، عن ضرورة شبه قهرية، بخطاب ارتداد عن العصر.

وهنا تحديداً نضع إصبعنا على نقطة تحول خطيرة في مسار الأنتلجانسيا العربية، في تيار غالب من تياراتها راهناً.

فهذه الأنتلجانسيا مثلت بقدر أو باخر، وعلى امتداد تاريخها الحديث، عامل نهضة وتقدم.

ولكن هذه الأنتلجانسيا عينها، أو شريحة واسعة وسائدة منها، باتت تحتل موقعها اليوم، وكما سياتي البيان، داخل معادلة التخلف بالذات باعتبارها عاملاً من عوامله.

ولعلنا لا نملك وصفاً للتحول في موقف هذه الشريحة الواسعة والسائدة اليوم من الأنتلجانسيا العربية إلا بالرجوع الى قولة بديعة لطه حسين.

ففي «مستقبل الثقافة في مصر»، الصادر عام ١٩٣٨، كان هذا الداعية النهضوي قد شخّص ازمة الأنتلجانسيا العربية بانها ازمة علاقة مع الحضارة الحديثة، مؤكداً على انه قد آن الأوان «لنقبل على هذه الحضارة باسمين لا عابسين».

واليوم، وبعد مضي أكثر من نصف قرن، لئن طرأ من تبدل في موقف الأنتلجانسيا العربية، فليس في انقلاب عبستها إلى بسمة. فهي لا تزال على وضعها الانفعالي الذي أجفلها عليه من كان يدعى بالأمس ـ أي قبل الردّة ـ بعميد الأدب العربي. وإنما الذي انقلب على أيديها من الضد إلى الضد هو شعار طه حسين نفسه. فلسان حالها يردد اليوم: «لندبر عن هذه الحضارة عابسين لا باسمين».

واخطر ما في هذا الانقلاب انه ياخذ، في ايام الردّة هذه، شكل جائحة إيديولوجية ووباء نفسي. وإنما لأن هذا الوباء يتهددنا جميعاً، بدون ضمانة من اي مناعة، كان كتابنا هذا الذي سيحاول أن يرصد، في قسم أول، العصاب الجماعي للأنتلجانسيا العربية في الحالة العامة لتمخّضه واشتغاله وتعبيراته، وفي قسم ثان، حالة مشخصة وخاصة من تظاهره هي الحالة التي تقدمها كتابات حسن حنفي الذي هو بلا جدأل الممارس الاكثر تميزاً والأشمل تمثيلية والأغزر انتاجاً لخطاب التراث في الإيديولوجيا العربية المعاصرة.

وكتابنا، رغم التزامه المنهجي وتقيده الصارم بروح الموضوعية العلمية، لا يخفي انه يريد نفسه عن سبق قصد وتصميم متورطاً في المعركة.

فالوباء لا بد أن يوقف عند حده، وعدواه عن الانتشار.

وهذا ما يجب أن يكونه أمر اليوم على مدى السنوات القادمة في لائحة مهمات كل مثقف عربي حريص على أن تكتب له النجاة.

لأنه إذا ما قيض لخطاب العصاب أن يصبح هو ايضاً خطاب السلطة، فإن ما سينفتح أمام المثقف، وأمام الانسان العربي في كل بقعة من الوطن، هو مستقبل من الظلامية.

وفي هذا العقد الأخير من القرن العشرين تبدو الظلامية، بحكم التطور الهائل في تقنية التعبئة الإيديولوجية والنفسية للجماهير، مرشحة لأن تكون شمولية أكثر من أي وقت سبق.

ولن يكون التواطؤ ولا الامتثالية ـ وهو الموقف الذي يُغري اعداداً متزايدة من المثقفين العرب ـ ضمانة للنجاة.

فالظلامية هي مثل الثورات، بل أكثر من الثورات، في قسوتها على أبنائها. فإن كانت الثورة تنتهي بأكملها، فإن الظلامية تبدأ به. فهي لا تطيق وجود متنورين حتى في صفوف دعاتها.

ولكن الظلامية، رغم كل شيء، ليست قدراً نهائياً. إذ أن العصاب نفسه ـ ما لم ينحط الى ذهان ـ هو بالتعريف تعبير عن صراع. فمهما يكن من قسوة إحباطات الحاضر ومن قوة التثبيت الرضي على الماضي والدفع باتجاه النكوص، فإن في الدينامية النفسية قوى دافعة ايضاً باتجاه المقاومة والمعافاة والتقدم. وكتابنا هذا لا يطمح، في التحليل الأخير، إلا الى تسليط بعض إضاءات على الآلية العصابية اللاشعورية لتكفّ عن أن تكون بؤرة خصبة للإيديولوجيا الظلامية، ولتتاح بالتالي فرص افضل لعوامل الصحة للتغلب على عوامل المرض، وهذا سواء على مستوى السطح في الخطاب الإيديولوجي، أو على مستوى العمق في الركائز النفسية التحتية لهذا الخطاب.

جورج طرابيشي

«العربي.. يعجب بماضيه وأسلافه، وهو في أشد الغفلة عن حاضره ومستقبله».

جمال الدين الأفغاني

العصاب هو عجز الانسان عن الإفلات من قبضة الماضي ومن عبء تاريخه».

فيليب رييف

«العصابي يشيح عن الواقع لأنه يجده لا يطاق، بتمامه أو في بعض أجزائه»

سيغموند فرويد

القِسمُ الأوّل

الرضّة والنكوص

ثمة شبه إجماع في الخطاب العربي المعاصر على توصيف لحظة إحتكاك العالم العربي بالغرب بأنها كانت بمثابة صدمة.

وقد تتعدد في الخطاب العربي المعاصر أوصاف هذه الصدمة: فهي تارة الصدمة الإستعمارية أو الكولونيالية أو الأمبريالية، وتارة ثانية الصدمة الأوروبية أو الغربية، وتارة ثالثة الصدمة الحضارية أو صدمة الحداثة، ولكن مهما تعددت الأوصاف فإن الموصوف يبقى واحداً: فالصدمة هي اليوم واحد من المفاهيم المحورية التي تحكم وعي الوعي العربي لذاته.

والحال أن هذا المفهوم، المقتبس من علم الميكانيك وعلم النفس معاً، يميل، بالدلالية التي يتم بها توظيفه في الخطاب العربي المعاصر، إلى ردّ الفعل أكثر منه إلى الفاعل، إلى المصدوم أكثر منه إلى الصادم، فبيت القصيد هنا مصير من تلقى الصدمة لا مصير من جاءت منه الصدمة.

وبعبارة أخرى، إن المفترض الأساسي لميكانيكا الإحتكاك هذه هو اننا لسنا أمام حالة تصادم بين جسمين متحركين، بل امام حالة صدم جسم متحرك لجسم ثابت. ومن ثم، فإن مدلول الصدمة هو بالتحديد تلك الحركة التي تدب في الجسم الثابت فتجعل منه متحركاً ثانياً نتيجة لقوة الدفع التي تلقاها من المحرك الأول.

هذه العطالة التي آلت إلى حركة، بقوة دفع مخارج لها، هي التي عُمِّدت في الفكر العربي الحديث وفي الخطاب العربي المعاصر باسم النهضة.

ولسنا بحاجة إلى الإكثار من الشواهد. حسبنا أن نأخذ عينة تمثيلية ثلاثية لممثلي أبرز ثلاثة تيارات في الخطاب العربي المعاصر: التيار العقلاني المعتدل أو النسبي[1]، والتيار السلفي المتنور، والتيار السلفي الخالص.

يقول محمد عابد الجابري، وهو اليوم من ابرز ممثلي العقلانية المعتدلة في الساحة الفكرية العربية:

- «إن النهضة العربية الحديثة كانت أساساً، ومنذ البداية، وليدة الصدمة مع قوة خارجية ومهددة، قوة الغرب وتوسعه الرأسمالي»[2].

ويقول محمد عمارة، وهو ممثل بارز للسلفية المتنورة:

- «كان منطقياً ومبرراً تماماً ذلك المشهد الذي استيقظ له الشرق العربي وفتح بسببه عقله وعيونه، مشهد الغرب الذي عاد في صورة بونابرت ومن بعده من تلاه من الغزاة، لينتصر عسكرياً، بعد أن إنتصر في بلاده حضارياً... وعندما ادهش هذا المشهد عقل العرب وقلبهم، حرك فيهم ما يحركه مس الكهرباء، إذا هي لم تصعق فتميت، وإذا هي وقفت عند حد الإيقاظ والتنبيه»[3].

ويقول راشد الغنوشي، ممثل السلفية الخالصة:

- «لم يصحُ [العالم الإسلامي] من غطيطه الطويل إلا على مدافع الغرب تدك كهوفه المتداعية

وتقوض مؤسساته، فتصدمه في كبريائه وطمأنينته الزائفة إلى سلامة أوضاعه... [فكانت] صدمة عنيفة في شعور المسلم أيقظته من نومة الإنحطاط»[٤].

وواضح من هذه الشواهد أن صدمة اللقاء مع الغرب كان لها مفعول إيقاظي أو تنبيهي، ومن هنا كانت المرادفات الأخرى التي سمي بها عصر النهضة العربية عصر الإستفاقة أو الصحوة أو اليقظة.

والحال أن الأطروحة المركزية التي يدور عليها البحث الذي نضعه هنا بين يدي القارىء هي أن ذلك المفعول الإيقاظي التنبيهي قد انقلب إلى ضده، أي إلى مفعول تنويمي تخديري، وذلك طرداً مع تحول الصدمة CHOCK إلى كدمة أو رضة TRAUMA.

وحالما نتقدم بهذه المصادرة تنطرح علينا جملة من الأسئلة، وأولها: ما الفارق بين الصدمة والرضة؟

إنه فارق كمي في المقام الأول: فإذا كانت شحنة التنبيه التي تأتي بها الصدمة ضمن طاقة احتمال الجسم المصدوم، وقابلة بالتالي للهضم والتمثل وإعادة التوظيف، تحولت إلى قوة دفع وحفز، وكان لها مفعول «الدوي» المنبه من «نومة الإنحطاط» على حد تعبير ممثل السلفية الخالصة، أو مفعول «المس الكهربائي» الموقظ للقلب والعقل من «نوم الغفلة» على حد تعبير ممثل السلفية المتنورة[٥]، أو أخيراً مفعول «المهماز» على حد تعبير ممثل العقلانية المعتدلة في توكيده بأن الحضارة الأوروبية كانت في «تحديها للعرب ثقافياً وعسكرياً المهماز الذي أيقظهم وطرح مشاكل النهضة عليهم»[٦].

ولكن بالمقابل إذا كانت شحنة الصدمة من التنبيه فوق طاقة احتمال الجسم المتلقي، وغير قابلة بالتالي للدمج والتوظيف في ما سنسميه بعملية الأيض النفسي، كان لها مفعول عكسي: فبدلاً من أن تطلق في الجسم المعني آليات الدفاع السوي والتكيف الواعي من خلال تعرّف الواقع ومواجهته (وذلك هو مرادف «الصحوة» أو «اليقظة») تطلق فيه على العكس الآليات اللاشعورية للدفاع المرضي من خلال العزوف عن تعرّف الواقع وعن مواجهته، ومن خلال إلغاء العقل النقدي، والعدول عن التعاطي الواقعي والعلمي مع العالم إلى التعاطي السحري، والإستعاضة عن الوقائع بالاستيهامات، وعن الأشياء بالألفاظ.

والفارق ايضاً فارق كيفي: فالصدمة مفهوم فيزيائي في الأصل، أما الرضة فمأخوذة هنا بالمعنى النفسي. وتتجلى الطبيعة الفيزيائية للصدمة في وظيفتها التغييرية. تغيير الذات وتغيير الواقع الخارجي معاً. فالصدمة ليست مجرد إيقاظ من «نوم الغفلة»، بل هي إستحضار أيضاً، على صعيد الوعي، لضرورة التغيير عن طريق التدخل الواعي والإرادي في مسار التاريخ. ومن هذا المنظور جرى في عصر النهضة توظيف تعبوي لم يسبق له مثيل للآية التي تضع صيغة لاهوتية ـ ناسوتية فذة لجدل التغيير: ﴿إن الله لا يغيِّر ما بقوم حتى يغيِّروا ما بأنفسهم﴾[٧]. والواقع أن التغيير هو القاسم المشترك بين مختلف الإستراتيجيات النهضوية في عصر الرواد، وذلك إبتداءً بشيخ الأزهر في زمن الحملة الفرنسية، الشيخ حسن العطار (١٧٧٦ ـ ١٨٣٥) الذي لخص على النحو التالي الدرس الذي استفاده من تجربة الاحتكاك مع علماء الحملة النابوليونية: «إن بلادنا لا بد أن تتغير، ويتجدد بها من العلوم ما ليس فيها!»[٨]. وبدوره أكد تلميذ حسن العطار، الشيخ رفاعة رافع الطهطاوي (١٨٠١ ـ ١٨٧٣)، على الحاجة الكبرى الى التغيير كيما تستيقظ «سائر أمم الاسلام من نوم الغفلة» و«يبحثوا عن العلوم البرانية، والفنون والصنائع، وهي التي كما لها ببلاد الافرنج ثابت شائع، والحق أحق أن يتبع!»[٩]. ويبني خيرالدين التونسي (١٨٢٠ ـ ١٨٩٠) إستراتيجية التغيير هذه على «إغراء» و«تحذير» معاً، إغراء «ذوي الغيرة والحزم من رجال السياسة والعلم» بتبني مشروع التغيير و«التماس ما يمكنهم من الوسائل الموصلة إلى حسن حال الأمة الإسلامية وتنمية أسباب تمدنها بمثل توسيع دوائر العلوم والعرفان وتمهيد طرق الثروة من الزراعة والتجارة وترويج سائر الصناعات»، وتحذير «ذوي الغفلة من عوام المسلمين» من مغبة معارضة مشروع التغيير بحجة عدم جواز الإقتداء بما «تفعله الأمة الافرنجية»، إذ «الواجب مجاراة الجار [ولو كان إفرنجياً غير مسلم] في كل ما هو مظنة لتقدمه»، فذلك شرط «الاستعداد الواجب شرعاً» لمواجهته ومقاومته، و«هل يمكننا اليوم الحصول على الاستعداد المشار إليه بدون تقدم في المعارف وأسباب العمران المشاهدة عند غيرنا؟ وهل يتيسر ذلك التقدم بدون إجراء تنظيمات سياسية تناسب التنظيمات

التي نشاهدها عند غيرنا في التأسيس على دعامتي العدل والحرية، اللتين هما أصلان في شريعتنا، ولا يخفى أنهما ملاك القوة والاستقامة في جميع الممالك؟»[10]. ولسنا هنا بطبيعة الحال بصدد تعداد جميع مناحي التغيير التي دارت عليها إستراتيجيات الرواد النهضويين: العلم والتعليم، التنظيم السياسي والمدني، العمران والصنائع والفنون، الأخلاق ووضعية المرأة، الإستنارة العقلية والدينية، التضامن القومي والتسامح المذهبي، الخ، ولكن لنا أن نلاحظ أن «صدمة اللقاء مع الغرب» كان لها مفعول صحي من وجهة النظر النفسية إذ إستاقت الوعي الجمعي إلى تمثل الضرورة التاريخية للتغيير، سواء منه ما كان باتجاه إعادة تشكيل الذات AUTOPLASTIQUE أو ما كان باتجاه إعادة تشكيل العالم المحيط ALLOPLASTIQUE، أي بعبارة أخرى ضرورة التكيف مع الواقع وتكييف الواقع في آن معاً. وبذلك يمكن القول أن إستراتيجية التغير والتغيير المزدوجة هذه، التي تتلخص بها إشكالية عصر النهضة برمتها، أتاحت للعرب أن يجتازوا بنجاح وسلامة نسبيين أخطر أزمة مرَّ بها وجودهم عبر التاريخ، وأن يتحاشوا، بشغلهم المزدوج على ذاتهم وواقعهم، مصير الأوابد المنقرضة، وهو المصير الذي عرفه فعلاً في العصور الحديثة الهنود الحمر الذين عجزوا عن التكيف مع الواقع وعن تكييف الواقع سواء بسواء.

لكن إذا كانت الصدمة تستنفر الوعي على هذا النحو وتشحذه وتجعله أكثر حساسية بالواقع الداخلي والخارجي على حد سواء، فإن ما تستنفره الرضّة النفسية بالمقابل هو اللاشعور، ويكون من شأنها بالتالي ان تثلّم الوعي وأن تخدِّر حساسيته وان تفتح أمامه المسارب للهرب من الواقع بدل مواجهته. وإن يكن المفعول الوظيفي للصدمة هو مطلب التغيير، فإن منزع الرضة النفسية هو إلى التثبيت. فبدلاً من تسريع النمو، يزداد الضغط اللاشعوري من أجل وقف النمو ومن أجل إلغاء النمو. وما كان مع الصدمة مهمازاً، يستحيل مع الرضة لجاماً. والإندفاعة إلى الأمام باتجاه التقدم تنكفىء على نفسها نكوصاً. وآلية الدفاع السوي التي كانت تعمل وفق مبدأ التكيف والتكييف تنقلب إلى آلية دفاع مرضي من النمط النعامي أو القوقعي. وبدلاً من مطلب الصحة وتصحيح «الخلل في العمران وفي السياسة»[11]، يمسي الاحتماء بالمرض هو الدريئة المثلى. ولا يندر في بعض الحالات المشتطة أن يبلغ من ضيق الذات بذاتها أن يداخلها الاعتقاد بأن الوسيلة الوحيدة المتبقية أمامها لحماية ذاتها وفك الحصار عنها هي تدمير ذاتها. ومن هنا كان، في بعض حالات الرضّة العامة، تواتر ظاهرة الانتحار الجماعي. ولكن بما أنه يتعذر على المعدة في العادة أن تهضم نفسها، فإنه غالباً ما يُكتفى من تدمير الذات بتدمير واجهتها الأكثر قابلية للتدمير، أي الوعي. والوعي المدمَّر أو الملغى هو الشكل الرئيسي لتظاهر العصاب الجماعي. ولكن بما أن العصاب، سواء أكان فردياً أم جماعياً، لاحق على الرضة وعقبى لها، فقد آن لنا أن نطرح السؤال الأكثر عيانية: ما هي في تاريخ الحالة المرضية العربية التجربة التي كان لها مفعول الرضّة وأدت إلى تمخّض عصاب جماعي تظاهرت أولى أعراضه ـ ولا تزال ـ في شكل وعي مدمَّر أو ملغى في أوساط عين الشريحة الاجتماعية المتخصصة في إنتاج الوعي، أي الأنتلجانسيا؟

إنه مرة ثانية دوي القصف. ولكنه هذه المرة ليس دوي قصف المدافع النابوليونية، بل دوي قصف الطائرات الإسرائيلية التي اذاقت العرب في حرب حزيران/يونيو ١٩٦٧ مرارة هزيمة بدا معها حلواً طعم جميع الهزائم التي مني بها الوطن العربي قطراً قطراً وإقليماً إقليماً في مواجهة المستعمر الغربي، أفرنسياً كان أم انكليزياً أم طليانياً، على امتداد الحقبة الكولونيالية التي بدأت باستعمار الجزائر عام ١٨٣٠ وانتهت عملياً ـ مع بعض إستثناءات طرفية ـ بفوز هذه الأخيرة باستقلالها عام ١٩٦٢.

ولكن قبل أن ندخل في تحليل حرب ١٩٦٧ بإعتبارها مظهراً نموذجياً لرضّة جماعية وأن نبيّن لماذا احتلت موقعها في سجلات الشعور ـ واللاشعور ـ العربي بوصفها «حرب يونيو السوداء»[12]، لا بد لنا أن نسجل نقطة خلاف ـ هي هنا جوهرية ـ مع ممثل العقلانية المعتدلة الذي تصدى، ضمن أفق مشروعه الكبير لـ «نقد العقل العربي»، لإجراء «دراسة تحليلية نقدية»، من موقع «النقد الابستمولوجي»، «للخطاب العربي المعاصر».

إن صاحب هذه الدراسة يصادق مثلنا على انه «ما إن وقعت هزيمة ١٩٦٧ حتى أخذ الخطاب

العربي ينتكص إلى الوراء، لا ليتحصن في مواقع صلبة بروح الواقعية الثورية، بل ليركن إلى أطلال الماضي يستعيد حلم النهضة وسط كابوس الهزيمة»[١٣].

ولكنه انطلاقاً من هذه المصادرة يقيم بين هزيمة ١٩٦٧ والخطاب العربي المعاصر علاقة معاكسة لتلك التي نتطلع الى إقامتها بدورنا.

فهو يرى أن «كل ما حدث على صعيد الواقع [في حرب ١٩٦٧] هو انكسار جيوش واحتلال أراض، الشيء الذي لا يعني على صعيد الواقع كذلك أكثر من الواقعة التالية، وهي أن العرب خسروا حرباً أخرى مع إسرائيل»[١٤]. وتثنية على هذه الفكرة يضيف قوله: «لا مجال تماماً لمقارنة هزيمة ١٩٦٧ بما حل بفرنسا أو بالمانيا أو باليابان في الحرب العالمية الثانية»[١٥]. وانطلاقاً من هذه الملاحظة التقريرية يسهل عليه أن يقلب، في جوابه عن سؤال: «لماذا إذن كان وقع هذه الخسارة على الوعي العربي عظيماً مهولاً؟»، علاقة العلة والمعلول بين الرضة وخطابها الإيديولوجي، ليؤكد أن الخطاب العربي المعاصر ما رأى في هزيمة ١٩٦٧ تلك الفاجعة السوداء التي رآها فيها إلا لأنه في الأصل خطاب «مريض»، خطاب «لا معقول»، «خطاب وجدان وليس خطاب عقل». وهو يعمم هذا الحكم لا ليشمل به الخطاب العربي **المعاصر** وحده ـ وهذه نقطة نتفق وإياه بصددها بحكم التزامنا المنهجي بالذات ـ بل كذلك ـ وهنا نعود إلى الافتراق عنه ـ الخطاب العربي **الحديث** برمته، أي الخطاب العربي الذي ساد الساحة الفكرية العربية منذ مطالع عصر النهضة في أواسط القرن التاسع عشر إلى الثمانينات من القرن العشرين. وعنده أن هذا الخطاب، «سواء ما كان منه ينتمي إلى أواخر القرن الماضي أو ما كان منه يكتب أو تعاد كتابته في أيامنا هذه ـ أوائل الثمانينات»، هو خطاب عاجز عن «استيعاب الحقيقة إستيعاباً عقلانياً»، بل كل شأنه أن «يعبر، في الأغلب الأعم، عن أحوال نفسية وليس عن حقائق موضوعية ولا عن تطلعات خاضعة للرقابة العقلية»[١٦]. وفضلاً عن أن «مقولات الخطاب العربي الحديث والمعاصر كانت ولا زالت مقولات فارغة جوفاء تعبر عن انفعالات إزاء الأحداث وليس عن منطق هذه الأحداث»، فإنها، كمقولات كل خطاب معصوب، تجهل التاريخية والتطور وتخضع لمبدأ التكرار اللازمني: «إذا كنا نضع كلمة «تطور» بين مزدوجين، معلنين بذلك عن تحفظنا من تطبيق هذا المفهوم ـ مفهوم التطور ـ على قضايا الفكر العربي الحديث والمعاصر، فلأن الفصول السابقة أثبتت بما لا يحتاج إلى مزيد بيان أنه لم يحصل أي تطور حقيقي في أية قضية من القضايا النهضوية التي عالجها، وبعبارة أخرى أن الخطاب العربي الحديث والمعاصر لم يسجل أي تقدم ذي بال في أية قضية من قضاياه، بل لقد ظل سجين «بدائل»، يدور في حلقة مفرغة، لا يتقدم خطوة إلا ليعود القهقرى خطوة... وقد تأكد لدينا أن زمن الفكر العربي الحديث والمعاصر زمن ميت أو قابل لأن يُعامل كزمن ميت»[١٧].

إن القول على هذا النحو بلا تاريخية الفكر العربي الحديث والمعاصر يبدو لنا أنه يصدر هو نفسه عن رؤية لاتاريخية.

ففيما يتعلق بالتكرار وبالزمن الميت، فإننا لا نرى، أولاً، أن الخطاب العربي الحديث أو النهضوي كان يكرر ذاته. فصحيح أن المسائل التي دار عليها هذا الخطاب كانت بقدر أو بآخر واحدة، وصحيح أن المفكر النهضوي كان يعود بقدر أو بآخر إلى طرح عين المسائل التي سبقه إلى طرحها من تقدم عليه من مفكري النهضة، ولكن ما ذلك لأن زمن الفكر النهضوي كان «زمناً ميتاً» ولا لأن هذا الفكر كان يخضع لآلية التكرار العصابية. ولئن بدا أن فكر النهضة كان ينتظم في وحدة تكرارية، فهذا لأنه كان يصدر عن ويصب في إشكالية واحدة، هي بالتحديد إشكالية النهضة. وما دامت هذه الإشكالية قائمة ولم تجد حلها على صعيد الواقع العملي، ما كان للفكر النهضوي أن يجاوزها ولا أن يجاوز تكراره الظاهري[١٨].

ونحن لا نرى، ثانياً، أن الخطاب العربي **المعاصر** يكرر الخطاب العربي **الحديث**. فبقدر ما أن الخطاب العربي المعاصر هو من إفراز **الرضة** الحزيرانية، بينما الخطاب العربي الحديث أو النهضوي هو من إفراز **الصدمة** النابوليونية، فإن العلاقة التي تجمع بين الأول والثاني ليست علاقة وصل وتكرار، بل علاقة قطع ونكوص. ولئن بدا «بصورة لا تكاد تصدق» أن الخطاب الفكري العربي المعاصر يرتد «إلى

مـا قبل قـرن من الزمن يطـرح من جديـد نفس القضـايـا التي كان ينظـر إليها قبـل الهزيمـة على أنهـا تجووزت[19]، فإن هذا الارتداد ليس من قبيل التكرار أو الدوران في حلقة مفرغة، بل هو ارتداد بكل مـا في الكلمة من معنى، أي نكوص. فالخطاب العربي المعاصر، الذي أفرزته الرضّة الحزيرانية، إن كـان يطرح نفس القضايا التي طرحـها الفكر النهضوي قبل قرن من الزمن، فإنــه لا يقدم عنهـا نفس الإجابـات. إنه يعود إلى طرحها لا ليقدم إجابات أكثر تقدماً من تلك التي قدمها الفكر النهضوي، بل ليقدم إجابات أكثـر تأخراً، إجابات ما قبل نـهضوية إذا جاز التعبير. وبمعنى آخر، أنه لا يـرتد إلى عصر النهضـة، بل يـرتد عن عصر النهضة. يستأنف إشكالية عصر النهضة لا لينضوي تحت لوائها من مـوقع متغـيرات العصر، بل لينسحب منها ويتبرأ منها كما سنرى لاحقاً. فهو، في إشكاليته بالذات، مضـاد للنهضة. وحتى عنـدما يجهر بانتمائه اللفظي إلى عصر النهضة، فإنـه لا يُنْمي ذاته في الـواقع إلا إلى تيـاراتها الأكثـر امتثاليـة والأقل جذرية. فهو عندما يختار بين الأفغـاني والكواكبي، مثـلاً، فإنــه يختار بـلا تردد الأول ضـداً على الثاني. وحتى عندما ينحاز على هذا النحو إلى الأفغاني ـ والأفغاني كما نعتقد أفغانيـان[20] ـ فإنـه ينحاز إلى الأفغاني السلفي ضداً على الأفغاني النهضوي. ولا يندر في بعض الحالات أن يرتـد في هذا النكـوص السلفي المنزع إلى إبن تيمية نفسه، بله إلى ابن حنبـل [21]. وإذا كنا نكتفي هنـا بالإشـارة العجلى إلى أن هذه المحاولة لإلغاء عصر النهضة أو للقفز فوق إشكاليتها إلى ما قبلها وإلى ما دونها تمثل مظهراً اضافيـاً من المظاهر التي تتجلى بها عملية تدمير الوعي الذاتي التي تحكم كل سـيرورة نكوصيـة، فرديـة كانت أم جماعية، فلأنه ستكون لنا وقفة مطولة لاحقاً عند الدوافع النفسية التي تكمن وراء هذه الحاجـة القهريـة إلى تبييض صفحة الذاكرة الجماعية ومحو كـل أثر فيهـا لعصر النهضة المقـروء من قبل الـلاشعور كمـا سنرى على أنه خطيئة بل جريمة قتل بحق الأب.

أما فيما يتعلق، بعد ذلك، بمبحث الأسباب أو إتيولوجيا الأعـراض المرضيـة التي يمكن استقراؤهـا من تحليل العلاقة بين هزيمة ١٩٦٧ وخطـابها الإيـديولـوجي، فإننـا نميل إلى أن نصـوغ معادلـة العلة والمعلول صياغة معاكسـة لتلك التي يقتـرحها مؤلف **«الخطـاب العربي المعـاصر»**. فالجـابري يـرى أن هزيمة ١٩٦٧ ما كانت لتُقرأ تلك القراءة المريضة من قبل الوعي العربي لـولا أن الخطاب النـاطق بلسان هذا الوعي والمفرز من قبله هـو بالأســاس خطاب مـريض، كل وظيفتــه أن يعكس «أحوالاً نفسيـة وليس حقائق موضوعية». والحـال أننا نرى أن هزيمة ١٩٦٧، بمفعولها الرضّي، هي التي أمرضت الوعي العربي وخطابه معاً، أو على الأقل هي التي أتاحت المناخ النفسي الملائم لجرثومة المرض الثاوية في الوعي العربي لتنمو وتتطور ولتحطم دفاعات الصحة فيه وتسلمه فريسة مستباحة لحفزات اللاشعور وتيـاراته التحتيـة الجارفة.

وبعبارة أخرى، إن مرض الخطاب العربي المعاصر هو عند مؤلف **«الخطـاب العربي المعـاصر»** بلا تاريخ، بلا «ما قبل وما بعد»، ومن هنا اعتباره مجرد امتـداد لمرض الفكـر العربي، بلـه **العقل العـربي** برمته، دونما تمييز «بين مرحلة وأخرى»[22]، على حين أنــه في تأويلنـا مؤرَّخ، ومحقّب، ومتعيِّن، كمـا في كل الحالات العصابية، برضة أو بعلّة مُمْرِضة مخارجة له.

وبطبيعة الحال إننا، إذ نؤكد أنَّ لعصابية الخطاب العربي المعاصر باتـولوجيتهـا الخاصـة، لا ننفي عامل الوراثة، فلا ريب عندنا أن الخطاب العربي المعاصر قد ورث عن سلفه، الخطاب العربي النهضـوي والحديث، إستعدادات مرضية، أو على كل حال جبلّة ليست المناعة من أولى سمـاتها. فمن مـوروثاتـه من الخطاب النهضوي ما اتسم به من ازدواجية مستعصية عـلى الحل بـين روح المنافحـة وروح النقد، وهي الازدواجية التي أملتها على الخطاب النهضوي الحاجة إلى تأكيد الذات في مواجهة الغـزوة الكولـونياليـة المنطلقة من قاعدة التفوق الحضاري الغربي، والحـاجة إلى تغيـير الذات في الـوقت نفسه لـلاقتدار عـلى القيام بعبء تلك المواجهة. كما أن من موروثاته من الخطاب العربي الحديث، وتحديـداً الخطاب الثـوري الذي ساد الساحة الفكرية العربية في مـرحلة الإستقـلالات القطريـة ابتداءً من نهـاية الحـرب العالميـة الثانية، التضخم الإيديولوجي على حساب تقلص البُعد المعرفي، وهو التضخم الـذي ساقتـه إليه الحـاجة

التاريخية والإرادوية إلى التبديل السريع للواقع على أساس من استراتيجية حرق المراحل وتطوير «النهضة» إلى «ثورة» إستباقاً للشروط الموضوعية التي ما كانت قد نضجت بعد لتطور من هذا القبيل. ولكن أياً يكن الدور الإمراضي الذي يمكن أن يعزى لمثل هذه المورونات، وحتى لتلك الأكثر إيغالاً منها في القدم كما قد تكشف عنها حفريات البنية الأثرية للعقل العربي في المرحلتين الشفوية والمدونة على حد سواء من تكوينه، فإن تفعيل هذه الموروثات يظل مرهوناً بخبرة راضّة فعلية من نتاج الواقع الموضوعي لا من إستيهام الواقع النفسي، وهو ما يعيدنا مرة ثانية إلى «حرب يونيو السوداء».

إن السؤال الأساسي الذي يطرح نفسه، بعد ترتيب المعادلة الإتيولوجية للرضة الحزيرانية انطلاقاً من وقع ضخامة الهزيمة على الخطاب، لا إنطلاقاً من تضخيم الخطاب لوقع الهزيمة، هو التالي: لماذا كان لهزيمة ١٩٦٧ وحدها، دون سائر الهزائم العربية في الحروب مع إسرائيل، وقع الرضّة ومفعول الرضة؟

أولاً، لأنها كانت **لامتوقعة**. فالرضة، كما يلاحظ ساندور فيرنزي، وهو من المحللين النفسيين القلائل الذين خصوا الرضة بتأملات نظرية، لا تكون رضّة بالمعنى النفسي للكلمة إلا إذا جاءت عن غير إنتظار، وإلا إذا كانت مسبوقة بشعور عارم بالثقة بالذات، وبمغالاة في تقييم قوة الذات، وبالوهم المرفوع إلى درجة اليقين بأن «شيئاً من ذلك القبيل لا يمكن أن يحدث: ليس لذاتي أنا»[٢٣].

والحال أننا لا نغالي إذا قلنا إن ما من عربي، لا على مستوى القاعدة ولا حتى على مستوى القيادة، كان يتوقع عند اندلاع حرب ١٩٦٧ شيئاً آخر غير النصر. وخلافاً لأبسط أصول المنطق الإستراتيجي الذي لا يلغي إحتمال الهزيمة مهما تكن درجة يقين النصر، لم يكن ثمة توقع من الجانب العربي لإحتمال الخسارة، ولا حتى مجرد تفكير به[٢٤]. وكيف كان لاحتمال الخسارة أن يجد موطىء قدم في الوعي العربي ما دام هذا الوعي قد مارس على إمتداد العقدين التاليين لهزيمة ١٩٤٨ استراتيجية إلغاء الوعي بخصوص كل ما يتعلق بمعرفة حقيقة العدو، وما دامت العين الإيديولوجية لهذا الوعي، الخاضعة لتكييف إعلامي مكثف، كانت تعكس له على شبكيتها، من الجانب العربي، صورة مُؤَمْثَلة ومفعمة للنفس نرجسياً لجيش أيوبيّ الرسالة، مكتمل العدة والعدد والجهوزيّة ومسلّم به سلفاً «كأقوى جيش في منطقة الشرق الاوسط»، في الوقت الذي تقدم له فيه عن جيش العدو صورة «عصابات»، وعن مواطني دولة العدو صورة «شذاذ آفاق»، وعن دولة العدو بالذات صورة «دويلة» أو كيان «هزيل» و«مصطنع»، عديم القوامية الذاتية، ولا يعتاش إلا على صدقة الإستعمار.

ثانياً، لأن الهزيمة اللامتوقعة لم تكن مغطاة ولا قابلة للتغطية من وجهة نظر الدفاع عن التمامية النرجسية. كانت طعنة صماء للمثال الأنوي العربي، ولم يكن لها صمام أمان لتنفيس ضغطها الذي لا يطاق على عزة الذات القومية. كانت، بين سائر الهزائم العربية، هي الأكثر عُرياً، وبالتالي الأكثر إذلالاً وجارحية. فهزيمة ١٩٤٨ كان يمكن تبريرها بإلقاء التبعة فيها على الطبقات الحاكمة «العميلة» و«الرجعية». وهزيمة ١٩٥٦ كان يمكن تمويهها، بل قلبها إلى نصر، ما دامت إسرائيل قد شنت الحرب بتواطؤ مباشر مع أعتى دولتين إستعماريتين وبمشاركة مباشرة لقوات إنزالهما الجوي والبحري. فخصم كبير أرضى للنفس وأبرأ للجرح النرجسي من خصم صغير. وبالفعل، ومن وجهة نظر الجارحية النرجسية تحديداً، «لا مجال لمقارنة هزيمة ١٩٦٧ بما حل بفرنسا أو بألمانيا أو باليابان في الحرب العالمية الثانية». ولكننا هنا أيضاً لا نتفق مع مؤلف **«الخطاب العربي المعاصر»** إلا لنقلب طرفي المعادلة. فاليابان لم تهزم إلا في مواجهة دولة عظمى وبعد أن قصفت بقنبلتين نوويتين. أما هزيمة فرنسا أمام ألمانيا في الحرب العالمية الثانية فكانت فعلاً مجرد هزيمة عسكرية. الجيش هو الذي انكسر، لا المجتمع. والحاجة المعنوية التي برزت بعد الهزيمة هي الحاجة إلى المقاومة، لا الحاجة إلى تغيير بنية المجتمع الفرنسي، ولا بالأحرى الحاجة إلى نقد بنية العقل «الفرنسي». أما هزيمة ١٩٦٧ فكانت هزيمة لعمارة المجتمع العربي ولبنيته المادية والعقلية معاً، هزيمة كشافة لتأخره السياسي والإقتصادي والتقني والثقافي، فضلاً عن تأخره العسكري. وضداً على التفسير العسكري الصرف للهزيمة الذي يذهب إليه مؤلف **«الخطاب العربي المعاصر»**، يبدو أكثر مطابقة للواقع وأكثر إقتداراً على الإحاطة به التفسيرُ المجتمعي الكلي الذي يذهب

إليه مؤلف «الهزيمة والإيديولوجيا المهزومة»: فالمهزوم في حزيران لم يكن جيشاً، ولا طبقة، بل مجتمعاً، ولذا «فالمعنى العميق لحرب الأيام الستة يتجاوز بكثير معنى الهزيمة العسكرية، التي منيت بها هذه الأمة أو تلك في الحرب العالمية الأولى أو الثانية. كان ممكناً أن نسمي هذه الحرب هزيمة عسكرية لـو كان ثمة ظل من التكافؤ السكاني بين الشعب العربي واسرائيل. أما وان اسرائيل أصغر بخمس عشرة مرة من قطر عربي واحد فقط، وتكسب منه المعركة العسكرية بمثل هذه السهولة والسرعة، عندئذ لا تعود المسألة مسألة هزيمة عسكرية، لا من قريب ولا من بعيد»[٣٥]. وما دمنا بصدد المقارنة مع هزائم الأمم الأخرى فلنقل إن ما جعل من هزيمة ١٩٦٧ رضة كلية المفعول ومفرطة الجارحية هو بالتحديد العنصر القابل فيها للمقارنة، أي العنصر الكمي. فاليابان، اذا شئنا العودة إلى التمثل بها، ما هزمت إلا بعد حرب دامت أعواماً ستة، أما الهزيمة العربية فما احتاجت لتنجلي بكل عريها إلى أكثر من أيام ستة. واليابان لم تهزم إلا بضربة ذرية، أما الهزيمة العربية فكانت بـ «نقرة». وإذا شئنا أن نأخذ المثال الفيتنامي باعتباره مثالاً مزامناً للمواجهة العربية ـ الإسرائيلية، وجدنا أن الأمة الفيتنامية لم تنهزم رغم انها «واجهت فيلاً، جبلاً»، بينما إنهزمت الأمة العربية، وهي «تواجه نملة، حصاة»[٣٦]. إذن «كمشة من البشر تهزم بحراً من البشر»[٣٧] : هذه هي المعادلة الكمية التي ما كان للوعي العربي أن يطيق الربط بين حديها، فما كان أمامه من سبيل، وقد عزّ عليه أن يعيها، غير أن ينقلب هو نفسه إلى لا وعي.

ثالثاً، لأن الهزيمة اللامتوقعه واللامغطاة كانت هزيمة متجددة وغير قابلة للتصريف. فاليوم، وبعد إثنتين وعشرين سنةً من «حرب يونيو السوداء»، لا تزال الهزيمة الحزيرانية خبرة يومية مستعصية على التخثر في شكل ذكرى. ولا يصعب على المرء اليوم، بعد انقضاء عقدين ونيف على الهزيمة، أن يدرك أن شيئاً من «تصفية آثار العدوان»، وهو مطلب الحد الادنى الواقعي الذي رفعه عبدالناصر، لم يتحقق، باستثناء جلاء إسرائيل عن شبه جزيرة سيناء لقاء إنسحاب مصر من الصراع العربي ـ الإسرائيلي. ولعله لا يكفي أن نقول إن جرح حزيران ١٩٦٧ يأبى أن يصير ندباً، بل ينبغي أن نضيف أيضاً أن هذا الجرح يُنكأ ويعاد نكؤه باستمرار. فإسرائيل، في مسعاها إلى تثبيت الهزيمة وتثميرها، ما زالت منذ عام ١٩٦٧ وإلى اليوم تمارس سياسة ردع تفوقي من شأنها أن تسد كل قناة ممكنة للتصريف. فمن ضرب المفاعل الذري العراقي، إلى معركة البقاع الجوية المذهلة، إلى إجتياح لبنان ومحاصرة بيروت وتدميرها وتشتيت المقاتلين الفلسطينيين إلى انأى أطراف الوطن العربي، إلى قصف مقر قيادة منظمة التحرير الفلسطينية بتونس، إلى تطوير عمليات الإغتيال السياسي من قبل المخابرات الإسرائيلية إلى تقنية زهيدة الكلفة وعالية المردود وخاطفة للأبصار في آن معاً، إلى العربدة اليومية للطيران الإسرائيلي في سماء لبنان ـ وغير لبنان ـ والمشاركة النشطة والمكشوفة في تسيير دفة الحرب الطائفية فيه، إلى الاستفراد بسكان الأراضي المحتلة والتفنن بقمع ثورة ياسهم على مسمع ومرأى ومذلة الملايين والملايين من باقي الأشقاء العرب، إلى الإعلان شبه الرسمي عن الانفراد بإمتلاك القنبلة النووية وما تعنيه من قدرة ـ ولو نظرية ـ على الإفناء المادي للأمة العربية، من ذلك كله وإلى وقائع كثيرة لا يتسع المجال لسردها هنا وهزيمة ١٩٦٧ ما تني تحفر أخاديد أعمق فأعمق في الوجدان العربي وتمارس مفعولها من خلال المزيد من الإستبطان لها، مثلها مثل الماء الناضح الذي إذا سُدت عليه مسالك التصريف إرتد إلى مجراه يحفره ويعمّقه.

وعلى هذا النحو، وباستقراء المسار الماضي والحالي والممكن توقعه لتطور الأحداث، يتأكد أكثر فأكثر أن الهزيمة التي ما زال يتخبط فيها العرب منذ عام ١٩٦٧ هي هزيمة شاملة، معممة، مطردة ومتعمقة، هزيمة مصمتة بلا مصرف ولا مخرج. هزيمة لا يقتصر كل معناها، كما يفترض مؤلف «الخطاب العربي المعاصر»، على أن «العرب خسروا حرباً أخرى مع إسرائيل»، بل هزيمة يشير كل معناها على العكس إلى أن «العرب خسروا الحرب مع إسرائيل». والحال أن هذه الهزيمة، لا في الحرب، بل في الصراع في أساسه، لا أمام إسرائيل، بل أمام المشروع الصهيوني بالذات، هي بالضبط ما لا يمكن التسليم به من قبل الوعي العربي. فهي أضخم وأفجع وأذل من أن يتمثلها الأيض النفسي لأمة كبيرة وعريقة وتليدة التراث مثل الأمة العربية. ولكن ما لا يحتمله الوعي وما لا يجد منفذاً له إلى الشعور لا يزداد، من جراء ذلك تحديداً،

إلا ضغطاً وفاعلية وجارحية على مستوى اللاشعور. ومن هنا ايضاً كان مفعول الرضة لهزيمة ١٩٦٧[٢٨].

من الممكن هنا أن نفتح قوسين لنشير إلى أن حرب تشرين ١٩٧٣ كان يمكن أن تشق قناة للتصريف. ولعلنا لا نغالي إذا قلنا إن شق قناة للتصريف كان أصلاً أحد العوامل الدافعة إلى اتخاذ قرار حرب تشرين. وتقدم لنا كتابات أنور عبدالملك عن حرب تشرين ـ وهو من أبرز العاملين اليوم في الساحة الفكرية العربية من أجل تأسيس ما سنسميه بـ «الانتروبولوجيا الحضارية الباتولوجية» ـ نموذجاً على المفعول التصريفي لتلك الحرب كما عندما يقول: «جاءت حرب اكتوبر لتكسر الانكسار وتهزم الهزيمة»[٢٩]، أو: «كان مكتوباً علينا الضياع وما ضعنا. كان مكتوباً علينا الفشل وانتصرنا. كان مكتوباً علينا الموت في خجل وعار وكانت عودة الروح في يوم ٦ اكتوبر سنة ١٩٧٣... منذرة بالغد العظيم»[٣٠]، أو كذلك: «جاء تحرك ٦ أكتوبر ١٩٧٣ وكأنه مفتاح فتح فجأة مخزن الآمال ورفع فجأة كابوس الانحدار والعجز. وجاء فجأة مؤشراً ساطعاً بطاقات كامنة هائلة... وكان، فجأة، جاء اليوم الذي بدأ فيه الإنسان المصري ـ العربي يستجيب لنداء الكرامة والنهضة. وكأن المستقبل أصبح ممكناً. وكأن الكابوس ليس أزلياً أبدياً. وكأن الممكن ممكن»[٣١]. بيد أن هذه الحاجة الملحة إلى التصريف وإلى لأم شفتي الجرح النرجسي ـ ولو على قيح وصديد ـ هي التي عملقت أيضاً إنجازات حرب تشرين وأضفت عليها هالة من المجد مكافأة لوصمة عار هزيمة حزيران وتجاوزت في تأويلها لبعدها العسكري إلى ما يسميه مؤلف «ريح الشرق» بـ «المغزى الحضاري». «من هنا كانت نظرتنا إلى المغزى الحضاري لحرب اكتوبر أوسع أفقاً بكثير وأعمق مدى من مجرد النظرة الإستراتيجية، سياسية كانت أم عسكرية أم إقتصادية»[٣٢]. وعلى هذا النحو، فإن حرب تشرين ما جاءت لتغسل عار حرب حزيران فحسب، ولا لتقشع «وهم الجبروت اليهودي الصهيوني» فحسب، بل لتنهي أيضاً، بالنسبة إلى الشرق، أزمة حضارية، ولتدشن، بالنسبة إلى الغرب، أزمة حضارية. هكذا جاءت حرب تشرين لتقلب «النظام العالمي» ولتحدث تحولاً بزاوية ١٨٠ درجة في «إستقطاب الأزمة»، أي لتكون في آن معاً بشيراً بـ «نهضة العالم العربي» و«نهضة شعوب الشرق في عصرنا» ونزيراً بـ «بداية مرحلة تأزم عصر الهيمنة الغربية»، بل ببداية «أزمة الحضارة الغربية كلها». وليس هذا فحسب، بل إن حرب تشرين، بما فرجته من أزمة بالنسبة إلى الشرق وبما فجرته من أزمة بالنسبة إلى الغرب، قادت أيضاً «الرأي العام العالمي حتى عتبة التساؤلات الفلسفية الكبرى في عصرنا». إذ بات واضحاً، وقد بدلت حرب تشرين «في أيام قلائل ميزان القوى في العالم اجمع»، «أننا نعيش في عصر بدأ فيه الغرب يفقد مفاتيح المبادرة التاريخية التي كانت بين يديه منذ القرن الخامس عشر، وأن الشرق شعوباً ودولاً بدأ يمسك بمفاتيح تلك المبادرة التاريخية بين يديه»[٣٣]. واذا كانت شدة السقوط تقاس بمدى التحليق، فلنا أن ندرك أن هذه المغالاة المنفلتة من قيد الواقع في تقييم النتائج الأولى لحرب تشرين ستكون هي نفسها مصدراً للإحباط ولانقلاب الإنتفاخ النرجسي إلى انكماش ذليل طرداً مع تكشف المحدودية التكتيكية لحرب تشرين وإنتهائها بعكس ما ابتدأت به من حيث الانجاز العسكري، ناهيك عن توظيفها السياسي اللاحق لا باتجاه التغيير المستوهم **للنظام العالمي** بل على العكس باتجاه القبول الاستسلامي بواقع **النظام الاقليمي** والتصالح مع العدو الإسرائيلي والاعتراف به من حيث هو بالتحديد صانع هذا النظام الإقليمي وصاحب الكلمة العليا فيه[٣٤]. والحقيقة أن حرب تشرين، بما رأرأت به من منافذ وبما شقته من قنوات ثبت لاحقاً أنها مسدودة من الأساس، قد لعبت دورها، من وجهة النظر التي تعنينا هنا، لا في اتجاه **تصريف** الرضة الحزيرانية، بل على العكس في اتجاه **تثبيتها** وتنشيط آلياتها وتجذير عواقبها.

رابعاً وأخيراً، لأن التأويل اللاشعوري لهزيمة ١٩٦٧ كان هو ذاته تأويلاً ذا مفعول رضي. وفي اعتقادنا أن الهزيمة الحزيرانية قد حررت على صعيد اللاشعور الجمعي كمية من الحصر النفسي لا تقل شأناً عن تلك التي حررتها على الصعيد الشعوري. ولنبادر حالاً الى القول بأن هذا الجانب من تحليلنا قد يكون هو الأدعى إلى الاستغراب، ولكن قد يكون كذلك شأنه لأنه هو الجانب الذي يطرق الرضّة الحزيرانية من بابها الأقل طرقاً. والواقع أن خبرة أو معاناة تاريخية كبرى كتلك التي عمدها الوعي

العربي باسم المأساة الفلسطينية أو نكبة ١٩٤٨، والتي وجدت استمراريتها في نكسة ١٩٦٧، ما كان لها أن تبقى عديمة المفعول على صعيد اللاشعور. وإذا كانت اللغة الأثيرة عند اللاشعور هي الرمزية الجنسية، كما دلت على ذلك كشوفات فرويد ويونغ ورانك، فإنه لا يعز علينا أن نتقرى آثاراً من الرمزية الجنسية في الصور المشاعة عن إسرائيل في الوجدان العربي. وحسبنا هنا الإشارة إلى أن المشروع الصهيوني كان ولا يزال يقرأ من قبل الوعي الجمعي العربي على أنه نموذج ناجز لفعل الإغتصاب. ولا يكاد يأتي ذكر لإسرائيل في الخطاب العربي المعاصر إلا مقرونة باسم الفاعل: إسرائيل الغاصبة، مثلما لا يكاد يأتي ذكر لفلسطين إلا مقرونة باسم المفعول: فلسطين المغتصبة. ولا ريب في أن كثيرين من العرب المعاصرين لم يطلعوا على كتاب الصحفي الهندي كارانجيا، ولكنه يكاد يكون من المستحيل أن يكون ثمة مثقف عربي لا يتخذ من عنوانه: خنجر إسرائيل وسيلة إدراكية لتعقل طبيعة المشروع الصهيوني بالذات. ومن الصور الاكثر تداولاً في المخيلة العربية عن إسرائيل صورتها كـ «إسفين» دق في جسد الأمة العربية[٣٥]. ولكن الامر الذي لا يخلو من مفارقة هو أن ذلك الفعل الإغتصابي الذَكَري وهذه الرموز الجنسية المذكرة إنما تنسب إلى كائن مؤنث لفظاً ومعنى: إسرائيل. وهنا أيضاً لا يغيب عنا أن نلاحظ أن الصورة الإدراكية الأكثر تداولاً عن إسرائيل في الوعي العربي هي صورتها كـ «ربيبة» للاستعمار[٣٦]. وهكذا تبدو إسرائيل، بماهيتها المؤنثة وتعضيتها المذكرة، تجسيداً واقعياً لتلك الصورة الإستيهامية الثاوية في قرارة اللاشعور الفردي والجمعي معاً عن المرأة الخصاءة ذات القضيب. ومما يزيد من أذيّة هذا القضيب وسُمِّيَته كونه، في الحالة الإسرائيلية، مستعاراً من الغرب، أي من خصم تاريخي أثبت مقدرته، تجاه جميع الحضارات الأخرى، على ممارسة الخصاء الجماعي. وهذا القضيب المستعار هو، بطبيعة الحال، من طبيعة تكنولوجية: فوحدها التكنولوجيا، وهي أيضاً إحتكار غربي، تتيح إمكانية ازدراع الاعضاء وجعل الإصطناعي منها أشد فاعلية حتى من الطبيعي. وهذه الساحرة الشريرة، التي إستبدلت عصا مكنستها بمستحدثات التكنولوجيا الاكثر تطوراً، إستطاعت في حرب الايام الستة[٣٧] أن تهزم جيوش العرب وتذل رجولة رجالهم بالإستعانة باكثر ما في الترسانة التكنولوجية إتصافاً بالصفة الفالوسية: سلاح الطيران.

ولكن الهزيمة الحزيرانية، قبل أن تكون هزيمة لجيوش العرب ورجالهم وأنظمتهم، كانت في المقام الاول هزيمة لعبد الناصر، ذلك الأب المعبود المؤمثل الذي اخذ على عاتقه ـ وقد فرش مظلة حمايته على ابنائه من المحيط إلى الخليج ـ أن يتحدى ويستفز تلك الجنية الشريرة التي كانت، على ما هي عليه من قزامة، ولكن بالإعتماد دوماً على المستعار من عدتها، مصدر إذلال تاريخي لهم منذ «نكبة» ١٩٤٨.

وحتى نستطيع أن ندرك وقع هزيمة هذا الأب على شعور ابنائه ولاشعورهم معاً، لا بد أن نشير إلى أن العلاقة الأبوية التي كانت تجمع بينه وبينهم كانت من نمط خاص للغاية. وبمعنى ما، كانت علاقة مجنّسة. ولكن، كما في الميتولوجيات الكبرى، كانت علاقة «حبل بلا دنس»، وفي الحالة التي نحن بصددها كانت علاقة صوت بأذن. ولا ريب أن صوت عبدالناصر كان بحد ذاته معبراً ساحراً عن المشاعر الجماعية وترجماناً لاعمق صبوات الأمة. وبكلمة واحدة، كان صوت شعب بلا صوت [٣٨]. ولكن صوت عبدالناصر لم يكن هذا فحسب. ففي كل مهرجان خطابي ـ وكان كل مهرجان خطابي بمثابة حمام جماهيري ـ كان الوف الوف المسحورين بذلك الصوت، سواء في الساحات العامة او من خلف المذياع، يتجردون من فردياتهم وينسلخون من جلودهم لينصهروا في كتلة لدائنية واحدة تتشكل وتتموج في شبه مطاوعة انثوية لنبرات ذلك الصوت ولإيقاع طلعاته ونزلاته. والحال إن هذا الصوت هو الذي تهدج وانكسر غداة الهزيمة. ومن ليل يأسها خرجت الجماهير في مساء التاسع من حزيران إلى شوارع القاهرة كما إلى شوارع غيرها من المدن العربية وهي «في حالة يتم مفجعة»[٣٩] لتعلن رفضها للإنكسار والإستقالة ولتطالب عبدالناصر بالبقاء والصمود. ولسوف تخرج الجماهير مرة ثانية إلى الشوارع، ودوماً في عمق الليل واليأس، لتبكي، في حالة يتم حقيقي هذه المرة، ذلك الأب المعبود الذي أتاها نعيه ليلة ٢٨ أيلول ١٩٧٠[٤٠].

هكذا لا تكون إسرائيل قد خصت الأب فحسب، بل قتلته أيضاً أو لم تترك لـه خياراً آخـر سوى أن يموت قهراً. وأن تكون إسرائيل قـد إقتدرت عـلى الأب، وهو بمثـل قامـة عبدالنـاصر، فإنـه لا يبقى أمام الأبناء، في مواجهة عضوها التكنولوجي المزدرع والكلي السمية، سوى أن يلوذوا بحمى أب أكثر تجذراً في الإستمرارية التاريخية وأكثر ثباتاً في ليل العصور؛ وعلى هذا النحو أخـذت بالإشتغـال آلية النكـوص إلى التراث بوصفه أباً رمزياً حامياً.

وكما في كل جريمة خصاء أو قتل ميتولوجية للأب، سواء بيد أجنبية من خارج العشيرة أو أهلية من داخلها، تأتي، تحت ضغط مشـاعر الـذنب المستبطنة أو طلبـاً للتحرر من حـالة الحـداد الباهظـة الكلفة نفسياً، لحظة ينقلب فيها الأبناء على الأب القتيل، ليعتبروا أن ما وقع له هو قصاص رباني عادل إستحقه بملء يديه. وعلى هذا النحو بدأت، بعيد وفاة عبدالناصر، حملة التشهير به وشـارك فيها بعض من أخلص الخلصاء من «إخوانه» و«أبنائه»، وجرى على نحو لا يخلو من بشاعة أحياناً نبش ذكراه للتمثيل بها بديلاً عن جثته. وفي سياق هذه الردة، التي كانت تكمن وراءها بكل تأكيد عوامل سياسية مباشرة وأخرى تتعلق بالخلافـة وبالصراع عـلى السلطة، تمت تعـرية عبـدالناصر من صفتـه الأبويـة المكتسبة، ورد إلى أصلـه باعتباره مجرد إبن متمرد كسر السلسلة الأبوية الشرعية وأسس سـلالة أبـوية جـديدة تبـدأ منه بـداية مطلقة باعتباره أبا نفسه. وبما أن «ثورة» عبدالناصر هي وريثة «النهضة» وصيغة مطورة منها، فقـد إرتد طمي الـردة على عصر النهضـة بالـذات، وجرى، بـاسم العودة إلى الأصـالة، التشهـير بـآبـاء النهضـة المؤسسين، ولا سيما الجذريين منهم، باعتبارهـم هم أيضاً أبناء متمردين خرجـوا على الشرعيـة التراثيـة وسعوا إلى تهجين سلالة الأجداد والآباء بما رزقوهـا به من سمـوم الحداثـة التي رضعوهـا من ثدي أم دخيلة، هي الحضارة الغربية.

إن هذه الإزدواجية الوجدانية ازاء ذلك «القائد العملاق»[11] الذي كانه عبـدالناصر لا يمكن أن تجـد تفسيراً لها ما لم نأخذ في إعتبارنـا أن ثمة مستـويين إدراكيـين إثنين جـرى ويجري من خـلالهما تمثـل هزيمة ١٩٦٧: مستوى شعوري وآخـر لاشعوري. فعـلى المستوى الشعـوري ما كـان للوعي العـربي أن يطيق، كما ذكرنا من قبل، تمثل هزيمة بمثل ذلك العري والاذلال. ومن هنا ذلك الميل الكاسـح في الخطاب العربي التالي للهزيمة ـ التي قلنا أنها بالماهية إذا جاز التعبير غير قـابلة للتغطيـة ـ إلى اصطنـاع عـوامل خارجية تتمثل في تواطؤ «الربيبة المدللة» مع «حاضنتها الإمبريالية العالمية»، وبخـاصة الأمـيركية. وعـلى هذا النحو بات لا يأتي ذكر للعدو الصهيوني في أدبيات ما بعد الهزيمة إلا مقروناً بالإشارة إلى «عالميته»، أي إلى «من يقف وراءه من أعـداء إمبريـاليين» ومـا يلقاه من دعم من الـدول الإمبريـالية، وخصـوصاً الإمبريالية الإميركية»[12]. بل إن جملة الحقبة الزمنية التالية للهزيمة عُمِّدت بصورة شبـه إجماعيـة باسم «الزمن الإسرائيلي ـ الأميركي»[13]. وفقدت الصهيونية في الـوعي العربي كـل قواميـة ذاتية، فـأضحت لا تعرَّف إلا بصورة حصرية باعتبارها مجرد مخفر أمـامي لها. وهكـذا يقال لنـا بتكرار شبـه عصابي: «إن الصهيونية ليست إلا عميلة وطليعة للإستعمار الاميركي»[14]. وهذا التجريد من القوامية الذاتية يُـرْفَع من مستوى التعبير المقـولب والمتداول بصـورة شبه لاواعيـة إلى مستوى الحقيقـة النظريـة المفكر بهـا: «إن الواقع والتاريخ يؤكدان... أن الصهيونية ليست إلا آخر وأخطـر حلقة في سلسلـة متصلة، مستمـرة، من العدوان الغربي ضد الشرق العربي. إن محاولة فهم الصهيـونية عـلى أنها ظـاهرة عنصريـة إستعماريـة متفردة يؤدي بالفكر السياسي العربي إلى الهوان. فالصهيونية ليست إلا الوجـه المعاصر، الأكثـر عنصرية والأكثر عدوانية، للإستعمار الغربي ضد العرب عبر التاريخ»[15].

ولكن اللاشعور، سيد مملكة النفس التحتية، لا يساير الشعور في لعبتـه ولا ينخدع بخـداعه لـذاته. فإن كان الشعور يطيب له، لاعتبارات تتعلق بالإنجراحية النـرجسية، أن يعطي لمعـادلة عـوامل الهـزيمة صيغة برَّانية، فإن الـلاشعور، الـذي لا يقيم وزناً كبيـراً للعالم الخـارجي، يصر على العكس عـلى تأويـل الهزيمة وفق صيغة جوانية، فحتى الصدفة ليست من العوامل التي يعتد بها بالنسبة إلى اللاشعور. ومن منظوره ليس ثمة من ظرف تخفيفي يسوغ الإعفاء من المسؤولية، والحق أن لسان هذا القـاضي الداخـلي

أقرب إلى أن ينطق بما جاء به القرآن الكريم «وما أصابكم من مصيبة فبما كسبت أيديكم». وبعبارة أخرى، إن اللاشعور خزان هائل للتأثيم ولتوليد الشعور بالذنب. ومشاعر الإثم وتبكيت الضمير التي فجرتها ـ ولا تزال ـ هزيمة حزيران ١٩٦٧ يمكن أن ترصد بسهولة عبر الصحافة العربية اليومية إبتداء بالقولة التي باتت مشهورة: إن العرب كان لا بد أن يخسروا حرب ١٩٦٧ لأن السلاح الذي حاربوا به كان سلاحاً كافراً[١٦]، وانتهاء بتصريح وزير الاوقاف المصري السابق الشيخ محمد متولي الشعراوي أنه حين وقعت الهزيمة سجد لله «ركعتي شكر لأن مصر لم تنتصر!»[١٧]. وإذا تجاوزنا الصحافة اليومية أو الاسبوعية وجدنا منظراً إسلاموياً مثل منير شفيق لا يتردد في تأسيس لاهوت تأثمي للهزيمة باعتبارها «عقوبة حتمية» كان لا بد أن «تدفعها الأمة» كـ «محصلة طبيعية لمحاربة الإسلام والسير في طريق التغريب»[١٨].

ولكن لو صرفنا النظر عن الطابع الصاخب لأشباه هذه التصريحات لوجدنا أن آلية الاستبطان التأثمي لهزيمة حزيران ١٩٦٧ قد إشتغلت على مستوى أعمق بكثير وأخفى بكثير على نحو لا يُلحظ عادة إلا في سيرورات النكوص النفسي. فهزيمة حزيران لم تصدّع فقط عمارة المجتمع العربي الحديث، ولم تحدث فقط شرخاً في واجهة وعيه، بل طال مفعولها الناخر الأسس الإيديولوجية والتاريخية التي قامت عليها هذه العمارة، أي عصر النهضة بالذات وفلسفة عصر النهضة. فقد نشطت بعد الهزيمة، على نحو ملفت للنظر، المحاولات للقفز فوق عصر النهضة ولترقين قيده من سجل التاريخ العربي والوعي العربي ولم تقف هذه المحاولات عند حدود السعي إلى إعادة الاعتبار إلى الدولة العثمانية وإعادة تقييم دورها التاريخي[١٩]، بل تعدتها في بعض الحالات إلى التشكيك في شرعية عصر النهضة وإلى الطعن في مبدئه الفلسفي بالذات وصولاً إلى حد الدفاع عما اصطلح النهضويون على تسميته بعصر الانحطاط. وهكذا أمكن أن نقرأ، حتى على صفحات مجلة تنتظم في خط تجديد النهضة، أن «عصور الانحطاط لم تدرس جيداً وأننا لا ندري هل هي انحطاط مئة في المئة بينما نحن نعلم يقيناً أن النهضة هي زمن الاستعمار والتشويه الذاتي والغزو الثقافي»[٢٠]. وليس من الصعب أن ندرك أن عصر النهضة المطعون به على هذا النحو يجد تأويله في اللاشعور على أنه عصر تطاول وتعدٍ على الأب من قبل ذلك الإبن الهجين الذي هو العربي المصاب بجرثومة التغريب، أي، على حد تعبير صاحب الشاهد الأخير، العربي الذي «أمه أوروبا». وهنا تتضامن اللغة الطقسية مع التضمين القرآني والتقطيع الشكلاني لتخلع على المضمون التأثيمي طابعاً من الإحتفائية الدينية التي هي ـ على ما يبدو ـ رفيقة لازمة لكل عملية إستبطان للخطيئة:

«إنك أيها العربي لما شعرت ـ أو لما أشعرك غيرك ـ أنك متخلف ثرت على أبيك فقتلته. قتلته في الحقيقة وفي المجاز، إذ طعنت جنوده وإذ طعنت في تاريخه.

قتلته ولا تدري من هو.\
فوجدك الغرب يتيماً فما آوى.\
ووجدك ضالاً فما هدى.\
ستقول: من أبي؟\
أبوك الذي حمى أمتك من القرن السادس عشر إلى القرن العشرين.\
وإذا الدولة العثمانية سئلت\
بأي خنجر قتلت»[٢١].

هكذا تحتل كل الحقبة التاريخية المعمدة باسم النهضة والممتدة عملياً أكثر من قرن من الزمن مكانها تحت عنوان عريض واحد، موصول وصلاً مباشراً بمكبوتات اللاشعور الجمعي، هو جريمة قتل الأب. وهذا الاستحضار لأقدم جريمة في تاريخ السلالة البشرية يزيده فاعلية وإثارة وجدانية تواقته مع إشتداد الحاجة اللاشعورية إلى أب حامٍ في المنطقة العربية التي باتت بحكم المستباحة منذ خروج عبدالناصر من مسرح الفعل التاريخي في حالة شبه خصاء وثبوت عجزه عن مواجهة تلك الربيبة الصغرى، المزدرعة كياناً وأعضاء، للأم الدخيلة الكبرى: أوروبا. ولا شك أن الحنين إلى أب حامٍ لعب

دوره في ما شهدته الساحة الفكرية العربية من محاولات ناشطة غداة الهزيمة السوداء لإعادة تقويم دور الدولة العثمانية باعتبارها في المقام الأول دولة حامية، وللدفاع «عن صورة تركيا الإسلامية التي طالما شوهها الغرب فجعلها مرادفة للتعصب والجهل والخرافة والجنس والحريم والدسائس والمؤامرات والقسوة»[٥٢]. فـ «الدولة العثمانية المسكينة التي ألقيت كل أسباب الانحطاط وأسباب التراجع عليها» إنما كانت تمثل في الواقع «الإسلام المقاوم» وإطاراً للانتماء «ضد السيطرة الغربية وضد شتى أشكال التبعية والقهر والنهب»[٥٣]. ولا ينكر مؤلف «**الإسلام في معركة الحضارة**» أن الدولة العثمانية كانت «متخلفة» و«كان على رأسها سلاطين مستبدون»، ولكنه يشيد أول ما يشيد، في الفصل الذي يعقده تحت عنوان «في بعض أسس تقويم الدولة العثمانية»، بـ «كون الدولة العثمانية وقفت سوراً منيعاً في وجه أطماع الغرب في السيطرة على العالم طوال أربعة قرون»[٥٤]. وبدوره يشدد ممثل السلفية المتنورة على أنه «لعدة قرون كانت دولة العثمانيين الجدار الذي أخّر إجتياح الغرب الإستعماري الطامع للوطن العربي[٥٥] أما ممثل السلفية اليسارية فينعى من المنظور نفسه، أي منظور التيتم من الأب الحامي، «فجيعة المسلمين» بقضاء كمال أتاتورك على الخلافة العثمانية، ويشيد بـ «حفاظ السلطان عبدالحميد على وحدة الامة»، ويشيد أكثر بـ «بطولات الجيش التركي» وفتوحاته في أوروبا والبلقان «لنشر الحرية والعدالة والمساواة» و«للدفاع عن العالم الإسلامي ضد الأطماع الغربية» و«للوقوف أمام مؤامرات الغرب لتفتيت عرى الوحدة» و«الحفاظ على التراث الإسلامي»[٥٦].

إن هذا الحنين إلى «الأب» الذي يقال لنا إنه «حمى الأمة منذ القرن السادس عشر إلى القرن العشرين» قد يتبدى من الناحية المنطقية وكأنه ضرب من العبث اللامعقول على ضوء الانحطاط الذي آلت إليه الأمة في عهدة ذلك الأب تحديداً، ناهيك عن أن الوجود التاريخي لهذا الأب - وليس حمايته فحسب - لم يعد ذا موضوع منذ صدور قرار الإبن المتمرد كمال أتاتورك بإلغاء الخلافة العثمانية - ولكنه يكتسب بالمقابل قدراً من المعقولية من الناحية السيكولوجية على ضوء **وظيفة الأب** التي لم يستطع عبدالناصر القيام بعبئها، أو التي حيل بالأحرى بينه وبين القيام بعبئها حتى النهاية. فعلى الرغم من الطابع الأبوي لنظام عبدالناصر، فإن صغر سن البكباشي الذي كانه لم يسمح له في بادىء الأمر، ورغم إنجازاته الباهرة، أن يكون أكثر من أخ كبير. وحتى بعد أن إكتسب عبدالناصر، بعد تأميم القناة وتصفيته السياسية الناجحة لآثار العدوان الثلاثي، شرعية الأب المؤسس، فإنه لم يترقَّ إلى أعلى من مقام «أخي الأب». وإنه لأمر له دلالته من وجهة النظر هذه أن يكون أول كتاب أصدره عنه أقرب خلصائه إليه - قبل أن ينكره يوم سيخلفه - قد حمل هذا العنوان: «**هذا عمك جمال يا ولدي**»[٥٧]. ولقد ظل عبدالناصر حتى نهاية عهده يخاطب جماهير المستمعين إليه بـ «أيها الأخوة!»[٥٨]. وإنما يوم وفاته فحسب أحست الجماهير - وقد تيتّمت - بأنها فقدت أباً، وأباً كبيراً. ولكن هذه الأبوة المستعادة بعد فوات الأجل ما كان ممكناً أن يكتب لها التكريس النهائي والدائم. فهذا الأب، الذي استحق بعد طول تأخير لقبه، فارق أبناءه في شروط حزينة كان عصياً عليهم أن ينجزوا فيها بنجاح عملية الحداد عليه. ونقصد بالحداد الناجح على الأب المضيّ بعملية تماهي الأبناء معه إلى نهايتها. فالأب الذي يُحدّ عليه بنجاح هو ذلك الذي لا يزول من الوجود إلا ليستمر فيه من خلال أولئك المرشحين بدورهم للأبوة الذين هم أبناؤه الوارثون. ولكن الأب الذي يموت في حالة شبه خصاء لا يترك للأبناء ما يرثونه أو ما يتماهون معه ليرقوا بدورهم إلى مصاف الآباء. والحال أن عبدالناصر مات مهزوماً. مات والراية لا تزال منكسة ولئن زحف ملايين القاهريين وملايين العرب إلى شوارع عواصمهم ليلة نعيه في مشهد يندر وصفه، فما ذلك حزناً عليه فحسب، بل كذلك احتجاجاً شبه غريزي على تركه إياهم في منتصف الطريق وعدم «مواصلة المشوار». والواقع إننا نستطيع أن نتحدث لا عن حالة حزن فحسب، بل عن حالة رعب أيضاً. فرحيل عبدالناصر المباغت والمبكر قبل تصفية آثار الهزيمة وقبل استعادة الكرامة المهيضة ومعادلها الرمزي: الرجولة المبتورة، قد ترك جماهير الأمة، أي ملايين الأبناء الذين ثملوا في يوم من الأيام بنشوة التماهي مع الصوت الفالوسي الأبوي، لا في حالة يُتم فحسب، بل كذلك في حالة إحباط وذعر وتجرد أنثوي من السلاح في مواجهة تلك الأنثى

الشرسة، الذكرية في عدوانيتها، والذكرية في سلاحها، التي اسمها إسرائيل. وكما يقول جيرار مانديل فإنه «عندما يستحيل التماهي مع الأب، فإن الفالوس الأبوي يُحوَّل، بدافع الكره، إلى موضوع سيء شديد السمية»(٥٩). والحال أن عبدالناصر، بموته المبكر وهو في وضع الهزيمة، قد قطع على ملايين الأبناء طريق الاستمرار في التماهي معه. فالراية المنكسة لا تورث. ومن هنا كانت تلك السرعة المذهلة التي تم بها الانقلاب على عبدالناصر وعلى تراثه. ومن هنا نستطيع أن نفهم أيضاً تلك الواقعة التي بدت محيِّرة للمراقبين السياسيين وللدارسين السوسيولوجيين، وهي أن تكون الملايين التي خرجت لوداع عبدالناصر في حالة لا توصف من التفجع هي عينها التي خرجت في شبه عرس لاستقبال خليفته المنقلب عليه وعلى سياسته بعد أن لوح لها، وهو في طريق العودة من زيارة القدس المحتلة ـ حيث تمت عملية مقايضة مريبة للغاية ـ بأمل أو بوهم إستعادة الفالوس المغتصب، دونما مساءلة من جانبها عن الشروط التي تمت بها عملية المقايضة(٦٠).

ولعلنا لن نستطيع أن نفهم من وجهة النظر النفسية الردة التي أعقبت العهد الناصري إلا بإجراء مقارنة تاريخية ـ ولو شديدة الإقتضاب ـ بين قائد الثورة المصرية وقائد الثورة التركية التي كانت قدمت من خلال الكمالية نموذجاً أولياً لما يمكن أن تكونه الناصرية. فعبدالناصر، الذي تلقى ضربة إسرائيلية قاصمة وما استطاع المضي إلى نهاية المطاف كابن متمرد في تأسيس شرعية أبوية جديدة، ترك الباب مفتوحاً على مصراعيه بعد وفاته السابقة لأوانها لتأثيم عهده باعتباره عهداً بنوياً مارقاً، ولاستبطان مشاعر الإثم والذنب التي تتفجر بالضرورة مع كل تجربة فشل ـ وكم بالأحرى إذا كانت في مستوى الهزيمة الحزيرانية! ـ ولمحاولة تصريفها في طريق نكوصي يضرب صفحاً عن كل تقدم وعن كل نمو تاريخي ليحيي أسطورة أب عتيق حامٍ أول. وبالمقابل فإن مصطفى كمال، الذي أحدث في السلطنة العثمانية تحولات أجرأ وأكثر جذرية، من وجهة النظر الثقافية على الأقل، من تلك التي أحدثها عبدالناصر في المملكة المصرية، أنهى عهده بالترقي من مقام الإبن المتمرد إلى مقام الأب المؤسس الذي لا ردة عن شرعيته ولا نكوص عن ميراثه إلى ما قبله، وهو ما تجلى بوضوح من خلال تلقيبه قبل أربع سنوات من وفاته باسم «أتاتورك»، أي «أبي الأتراك قاطبة». والفارق بين جمال عبدالناصر وكمال أتاتورك جلي: فالأول غادر مسرح الفعل التاريخي كليماً هزيماً، فاستحال إنجاز عملية الحداد عليه بنجاح من خلال التماهي مع تراثه، فكان مصير التغيير الذي إستحدثه الرفض والنقض؛ أما الثاني فقد حارب وانتصر ومات عن مجد موطد وعن أبوة مكرسة، فكتب للتغيير الذي استحدثه البقاء من بعده، علماً بأن الكمالية بحكم جذريتها وتبكيرها التاريخي وتحديها السافر للموروث كانت أولى بالرفض من الناصرية التي حصرت فاعليتها التغييرية بالمجالين السياسي والاقتصادي وآثرت أن تبقى مهادنة على الصعيدين الاجتماعي والثقافي(٦١).

إن العجز الذي بدا واضحاً ان ذلك الأب الفعلي الذي كان عبدالناصر مرشحاً لان يكونه هو ما أوجد حاجة نفسية قهرية لا إلى إحياء ذكرى الأب التاريخي الحامي الذي كانه السلطان العثماني على امتداد قرون أربعة، بل كذلك إلى التشبث بحبل أب رمزي أعرق قدماً وأعمق تجذراً في التاريخ وأكثر قابلية للأَمْثَلَة، نعني به التراث. فما حدث قط في تاريخ العرب أن طُلبت شفاعة التراث وحمايته وأن عزيت إليه كلية قدرة سحرية، ومن نمط فالوسي، كما حدث في ظل موجة الردة التي إجتاحت الساحة الفكرية العربية كعقبى للهزيمة الحزيرانية ولتبدد الوهم الفالوسي الذي كان رازاً به العهد الناصري ولانكشاف طبيعته المزورة في العهد الساداتي. وحسبنا أن نطالع أعمال أي ندوة من الندوات العديدة التي تواتر عقدها حول التراث في السبعينات أو الثمانينات ـ ولتكن هنا على سبيل المثال ندوة «التراث وتحديات العصر» التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية في القاهرة في أيلول ١٩٨٤ ـ لنقع على عدد لا حصر له من الشواهد التي يمكن تصنيفها كلها، وعلى تعدد أصحابها، تحت عنوان واحد، هو **التوظيف الفالوسي للتراث**:

ـ «في ظل التشتت وذيوع فكر الهزيمة... يعد التراث مرجعاً ومنهلاً وسلاحاً لا غنى عنه، لأن أمة بلا

تراث هي أمة بلا هوية ومستقبلها مشكوك فيه»[٦٢].
- «التراث علاقة متغيرة متجددة مع المحيط الذي انبعث فيه أو تجدد بالتعامل معه أو ساهم بصورة ما في تجديده. فالتراث لا شيء إن نحن أهملناه، وهو كل شيء إن نحن أخذناه مأخذ الجد والإهتمام»[٦٣].
- «طالب التنمية أو النهضة أو الابداع لا ينظر إلى التراث كنهاية المطاف بل كنقطة للبداية... والإبداع لا يمكن أن ينطلق إلا من التراث... والتراث هو المصدر الوحيد للابداع... التراث هو المنبع الوحيد الذي يمكن أن يمدنا ببدايات [للإبداع]»[٦٤].
- «الارتباط بالتراث... يعني أن ننشىء مدارسنا الجديدة وفق المعتقدات الأولية نفسها التي قيدت نظرة القدماء... وحين نصل إلى ذلك... سيكون فكرنا المعاصر تصاعداً مبدعاً للفكر العربي الإسلامي المستند إلى أصول معتقدية واحدة، وسيكون فكرنا العربي المعاصر مواجهة مبدعة لمشاكل الحاضر والمستقبل... من هنا... ضرورة تقديس التراث طريقاً للنهضة»[٦٥].
- «إن الغرب هو التحدي... الغرب بالنسبة إليّ هو التحدي الأعظم... والتراث - في معركة التحدي مع الغرب هذه - مخزون ثقافي وروحي عظيم الأهمية»[٦٦].

ومن وجهة نظر التوظيف الفالوسي للتراث فإنه ليس من قبيل المصادفة أن تكون الندوة المشار إليها قد عقدت تحت عنوان «التراث وتحديات العصر». فلفظة «تحدٍ» هي من أكثر الألفاظ تردداً في الخطاب العربي المعاصر مثلما هي من أكثر المفاهيم تحديداً لبنيته السيكولوجية وكشفاً لها[٦٧]. وسيكولوجية التحدي ورد التحدي - التي هي بامتياز سيكولوجية طفلية أو صادرة عن عقدة طفلية - تُرْفَع في الشاهد التالي إلى درجة المطلق: «إننا بدأنا على الصعيد النفسي الذاتي نتخلص من عقدة الشعور بالنقص، أي نقصنا، ومن عقدة الشعور بالتفوق، أي تفوق غيرنا، ولا سيما الغرب الإمبريالي، علينا. وبرغم كل الظواهر المعاكسة، يبدو أن كثيرين منا أصبحوا مثلنا مقتنعين، بعد تخلصهم من تينك العقدتين، بأن من حقنا أن نتحدى تحديات العصر بدلاً من أن تتحدانا»[٦٨].

يقول مؤسس مدرسة التحليل النفسي الإجتماعي: «إن الطفل يميل ميلاً طبيعياً إلى أَمْثَلَة الراشد، إلى إعارته كلية قدرة سحرية»[٦٩]. ونحن نستطيع أن نقلب المعادلة فنقول: «حيثما أعير الراشد كلية قدرة سحرية، أثبت من يعيره إياها أنه طفل». وعندما يقال لنا أن التراث «حركة دائمة تعطي الإنسان دوره وتحدد له موقفه من القيم والمثل والسلوك والحياة والموت والمصير»[٧٠]، أو عندما يقال لنا أننا «نملك تراثاً حضارياً يمكّننا من أن نبدأ بداية جديدة. نحن نشأتنا نشأة مستقلة، ولنا نمط حضاري بريء من كثير من الآثام التي تعاني منها الحضارة الغربية. فلماذا لا نبدأ من هنا... بداية مختلفة؟»[٧١]، أو عندما يقال لنا أيضاً إن التراث «قوة كبرى تحمل فكراً حياً نابضاً يضع الحلول للأزمات وقضايا الإنسان في معركة التطور... وهو يعني جذور الحي وقوائم الواقع وقواعد المنارات السابقة، والتراث هو الأساس الذي حمل المقومات الحية التي ما تزال تتفاعل في مجتمعنا وفكرنا ألوف السنين»[٧٢]، أو عندما يقال لنا أيضاً وأيضاً أن «الشعوب التاريخية [تكمن] مصادر قوتها الرئيسية في تراثها.. الذي ما زالت تعيشه، ويمدها بتصوراتها للعالم، ويحدد قيمها، ويوجه سلوك أبنائها، وقادر على تحريك الجماهير وحشدها»[٧٣] وأننا «إذا أردنا أن نغير الأمة وأن نجد أدوات تساعدنا على النهضة والإصلاح، ففي التراث الإسلامي بكل علومه أدوات ووسائل تساعد على ذلك وتهييء للدخول إلى ساحة تحديات العصر... بلا تطعيم خارجي مصطنع»[٧٤]، أو عندما يقال لنا أخيراً إن «التراث هو الضمان الوحيد والأقوى.. وإذا هشمنا هذا التراث العظيم، سعياً إلى الحداثة، فإننا نكون كمن يستعد للمعركة الفاصلة بإلقاء سلاحه الامضى»[٧٥]، عندما يقال لنا كل هذا، وعندما يُجعل منه - كما في الشاهد الأخير - هو فاعل الفعل التاريخي، فإننا نشعر بأن المثقف العربي يعزو إلى التراث بصفته ابأ رمزياً غير مشخَّص كلية قدرة سحرية مطابقة لتلك التي يعزوها الطفل إلى الراشد، أي إلى الأب المشخَّص، سواء أكان واقعياً أم متخيلاً. وهنا أيضاً نرانا نعود إلى مؤسس مدرسة التحليل النفسي الإجتماعي لنطبق - مع التعديل الواجب - على الموضوع الذي نحن بصدده ما يقوله عن الكحول بصفته «حليب الراشد»: فـ «الكحول يحلّي الواقع الخارجي فيبدو للأنا أقل

غرابة، ويلغي الحدود بين الأنا والعالم الخارجي فيزيد من الشعور بالثقة بالذات»[٧٦]. أفلا نستطيع أن نقول بدورنا، بدالّة عينة الشواهد التي سقناها، إن التراث هو كحول المثقف العربي، أو حليبه إذا شئنا استخدام تعبير أشفّ عن الطبيعة الطفلية لآلية النكوص التي أسلم منتج الخطاب العربي المعاصر نفسه لها؟

وإذا كان واضحاً على هذا النحو أن **النكوص** هو المفهوم المركزي الذي نتعقل على أساسه الردة التي شهدتها الساحة الفكرية العربية في السبعينات والثمانينات ـ والتي تشير كل الدلائل إلى أن موجتها ستظل منداحة في التسعينات ـ فقد آن لنا أن نتساءل: ما الأشكال النوعية التي تتظاهر بها سيرورة النكوص على صعيد الخطاب العربي المعاصر حول التراث؟ وما الانعكاسات الخاصة على صعيد الإيديولوجيا التراثية لإشتغال هذه الآلية الفاعلة أساساً في الحياة النفسية؟

أولاً: النكوص كإضراب عن النمو

في الحياة الفكرية كما في الحياة النفسية: يبدو أن النكوص يأخذ شكل مقاطعة للنضج وإضراب عن النمو وانسحاب من سيرورة التطور والتقدم، ولكن ما يتم على صعيد الحياة النفسية على نحو صامت بحيث لا يمكن تقري الظاهرة إلا من أعراضها، يأخذ على صعيد الحياة الفكرية، بحكم الطبيعة الظهورية للفكر، شكل إعلان صاخب أو مجهور به في أدنى الأحوال. وعلى هذا النحو، وبالتضاد مع كل البيانات والتصريحات المعبرة عن الرغبة في التطور والتقدم، سواء بطريق الإصلاح أو الثورة، والتي يحفل بها تاريخ الفكر العربي منذ أن نبهته مدافع نابليون بعنف صادم إلى ضرورة التغيير، تطالعنا في عهد الردة الإيديولوجية تصريحات يندر العثور على مثيلها في تاريخ الحياة الفكرية، ويمكن تلخيص فحواها بالقول بأنها تضع نفسها وضعاً مباشراً على طرفي نقيض من قولة الشاعر العربي:

تأخرت أستبقي الحياة فلم أجد
لنفسي حياة مثل أن أتقدما

هكذا وقف طارق البشري في ندوة «القومية العربية والإسلام»، التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية في بيروت في كانون الأول ١٩٨٠ ليعلن بالحرف الواحد: «إذا كان التطور يرفضني كجماعة فلست من أنصار التطور، وإذا كان التقدم ينفيني ويسحقني كجماعة فإني إذاً لمن الراجعين»[٧٧].

وفي ندوة «التراث وتحديات العصر»، التي نظمها المركز نفسه، وقف محمد عزيز الحبابي ـ وهو من يعد نفسه مع ذلك مؤسس فلسفة «الغدية» ـ لينقد خطاب التقدم إلى الأمام الذي قامت عليه إيديولوجيا النهضة العربية، وليقترح، يأساً من التقدم، القطيعة مع حضارة العصر والإنكفاء نحو الماضي بحجة الاستعداد للوثوب نحو المستقبل:

«الخطاب العربي اليوم من نوع فاته الركب».

إنه خطاب كان ضرورياً عند الاحتكاكات الأولى بالغرب.. واليوم، وقد وعينا عمق التخلف، ومقدار سيطرة الغرب، وشمولية الإستلاب الذي نعانيه في كل الميادين، أما آن لنا أن نغير الخطاب؟

الإحتكاك أصبح مجابهة، والقوى غير متساوية... التفاوت كان يعد بعشرات السنوات، وبين الحربين أصبح يقاس بقرون. واليوم بدأ يدخل الغرب حضارة جديدة، حضارة ما بعد التصنيع. أما نحن، فنحاول عبثاً أن نلج عصر التصنيع، فإذا بكل المحاولات تخفق...

هل تحرر أي بلد ثالثي من قبضة التخلف[٧٨]؟ إن الغربيين يسموننا بـ «الشعوب التي في طريق النمو» في حين أننا، موضوعياً، في طريق نمو التخلف!

فإلى متى سنبقى نتخبط من تخلف إلى تخلف؟ طبقاً للخطط نفسها وبالأساليب نفسها؟

للزمن نمطان: الماضي الذي انتهى ولم يعد إلا سنداً للذاكرة التاريخية، بل للذاكرة التكوينية التي بفضلها تتجذر المجتمعات في وطن وثقافة ولسان. إنها الفضاء الذي يمكّن البطل الرياضي من أن يتراجع القهقرى ليثب.

فالإشكالية هي: كيف تكون وثبتنا؟ ونحو أي مكان؟ ذاك هو المستقبل. فلا حاضر، إننا نحيا بين ماض قضى ومستقبل ما زال لم يتحقق. فمن لا يحسن إستثمار الماضي لينتقل، ليبني المستقبل، مآله الاندثار. إن الاختيار مستعجل وملحّ، إنه لا يرحم، ولا يعذر، لأنه أنذر.

ومَنْ نقلد؟

إن الغرب غاب عن بصرنا منذ زمان، والمسافة التي تفصلنا عنه تنمو في كل لحظة.

ماذا يمكن أن نقترح؟

نقترح **القطيعة** مع قيم حضارة التصنيع ونماذجها، علنا نستعد لنأخذ قطار حضارة الغد وهو يسير»[٧٩].

وفي الندوة إياها وقف عبدالله فهد النفيسي ليعلن ضرورة الإنسحاب من السباق الحضاري، والإمتناع أصلاً عن الجري تحاشياً «للصدمة الحضارية» واللهاث حتى الموت: «إن الغرب يريد أن يجعلني دائماً متعلماً لديه، وأن يوهمني أني مهما حاولت اللحاق به، فمعدل إنتاجه أسرع بكثير من معدل لحاقي به، وبالتالي تتسع الفجوة بيني وبين الغرب، فأصاب بالصدمة الحضارية وأجري يائساً وراءه، حتى أموت»[٨٠].

والعجيب أن هذه الكلمات، المتفجرة باليأس الحضاري، تكرر بصورة شبه حرفية ما كان كتبه ممثل السلفية اليسارية حسن حنفي قبل أربع سنوات في معرض تنديده بحركة الترجمة «الذيلية» التي دشنها عصر النهضة: «نحن ما زلنا نترجم.. ما زلنا نستوعب ونتعلم ونتتلمذ. ولما أصبح معدل الإنتاج الغربي أسرع بكثير من معدل الإستيعاب فسنظل دائماً لاهثين وراء الغرب، محاولين اللحاق به حتى نصاب بالصدمة الحضارية، فنتعب ونيأس ونموت»[٨١].

وضمن هذا السياق نجد مؤلفاً مثل برهان غليون لا ينتظم أصلاً في سلك دعاة الإضراب الحضاري - بل يجعل على العكس مما يسميه بالإبداع الحضاري قانون إيمان له - يسوق الماء مع ذلك إلى طاحونهم ويمدهم بحجج إضافية عندما يمارس بدوره الخطاب التراثي ويتغنى بالتراث، ليس حتى بوصفه عامل **مقاومة ثقافية**، بل باعتباره قوة **عطالة ثقافية**، وذلك من حيث أن التراث «يشكل ثقلاً نوعياً يمنع الجماعة من التحول إلى ورقة في مهب الريح والجريان وراء كل بدعة وصرعة.. ويسلحها بقوة عطالة ضرورية.. ويشكل بالضرورة قيداً على النخبة العليا التي يمكن أن تجنح مع غياب أي مقاومة ثقافية محلية إلى الاندماج في الحضارة الصاعدة وإستخدام آلياتها وأدواتها لتقوية سلطتها.. وتزداد أهمية التراث للوجود العربي، كلما تعرض البنيان السياسي والاقتصادي إلى الهزات والإنقلابات العنيفة، فيلعب فيه دور المرساة»[٨٢].

ثانياً: النكوص كإلغاء للذاتية وإستقالة من الفعل التاريخي

إذا كان الطفل يميل ميلاً طبيعياً كما رأينا إلى أن يخلع على الراشد كلية قدرة سحرية، فما ذلك إلا لأن العلاقة التي يقيمها الطفل مع الراشد هي بالضرورة من طبيعة وَكَليةANACLITIQUE، بحكم العجز الجوهري الذي جُبل عليه الكائن البشري الصغير وطول المدة الزمنية التي يستغرقها تدربه على الإستقلال الذاتي وإنفكاكه من قيد التبعية لوالديه، أو لمن يقوم مقامهما، بخلاف ما هو عليه واقع الحال في العالم الحيواني مثلاً. فكلية القدرة التي يعزوها الطفل إلى الراشد تكون له - أي للطفل - مصدر طمأنينة وراحة وتعفيه من مواجهة سابقة لأوانها للواقع بحكم عدم نضج وسائله العضلية والإدراكية، وتترك للراشد أمر التكفل بحاجاته وتوفير الحماية والرعاية له وتذليل غرابة العالم الخارجي وعدائيته. ولكن ما هو طبيعي لا يعود كذلك إذا ما صدر عن الراشد نفسه. فالراشد الذي يسلك سلوكاً وكلياً في الحياة يكون لسان حاله كمن يقول: إني ما زلت طفلاً. ولو طبقنا هذا القول على فلسفة التاريخ، لكانت ترجمته: لست أنا، أو ليس الإنسان عموماً، هو فاعل الفعل. والحال أن فلسفة التاريخ التي يمارسها

المثقف العربي المنخرط في سيرورة نكوص عميقة قابلة لأن توصف تماماً بأنها من نمط وكلي. فليس صانع هذا التاريخ هو الإنسان، بل هو على الدوام قوة مجردة، محبوة بكلية قدرة سحرية، تنوب منابه وتكون للتاريخ بمثابة المحرِّك الغفل، اللامشخص. وهكذا يتحول الخطاب التاريخي، لا من «خطاب فردي إلى خطاب إجتماعي» كما يرى محمد أركون فحسب[٨٣]، بل كذلك من خطاب عيني إلى خطاب مجرد، من خطاب مبني للمعلوم إلى خطاب مبني للمجهول، من خطاب يحمل توقيع الفاعل إلى خطاب مُغْفَل من الإمضاء. وسواء أكان فاعل الفعل في هذا الخطاب هو «التراث»، أم بدائله ومعادلاته مثل «الوحي» و«التوحيد» في خطاب السلفيين، أو «العنصر العربي» و«اللغة العربية» في خطاب القوميين، فإن الواقعة الأساسية التي يحيلنا إليها هي استقالة الذاتية الإنسانية وغياب الفَعَلة التاريخيين الذين هم بالضرورة البشر (وإلا إستحال أن يكون التاريخ هو التاريخ). وتقدم لنا كتابات منير شفيق من هذا المنظور مثالاً ناجزاً على خطاب تاريخي مغيِّب فاعله العيني خلف قوة مجردة، لا محدودة الفاعلية، مهمتها أن تكون للفعلة الحقيقيين الذين هم البشر ما يكونه الراشد الكلي القدرة للطفل الذي لا حول له ولا قوة. وهكذا يغيب في النص التالي المسلمون، يغيب الرسول والصحابة والتابعون، يغيب الأمويون والعباسيون والفاطميون والأيوبيون، يغيب المهاجرون والأنصار والخوارج والسنّة والشيعة، يغيب العرب والفرس والترك وباقي العجم، ولا يحضر سوى الاسلام في تجريد مطلق، متعالٍ، محتكر لكل مبدأ الفاعلية: «اثبت الاسلام أنه قادر على النهوض بالأمة المرة تلو المرة بعد كل كبوة أو نكسة أو هزيمة أو انهيار... فمهما كان الخطب شديداً والهزيمة كبيرة والعدو بطاشاً وماكراً، كان الإسلام قادراً على أن يخرج في الأمة من يقودها ويصلح أمرها ويعبئها... وبهذا شكل الاسلام تلك القوة الجبارة التي تزود جسد الأمة بعوامل الدفاع والمقاومة والهجوم... فالاسلام هو الذي يقوِّم اعوجاجها حين تعوجّ، ويشفيها من أمراضها حين تُبتلى بالعلل، ويدفعها للجهاد حين يغزوها الأعداء، وينهضها حين تكبو»[٨٤].

وإذا كان هذا الخطاب يمارس إلغاء الذاتية التاريخية على نحو لاشعوري، فإن ممثل السلفية اليسارية بالمقابل يرفع هذه الممارسة إلى مستوى النظرية الواعية والإرادية من خلال اطروحته عن «الوحي» باعتباره فاعل الفعل في كل الحضارة العربية الإسلامية، لا في نشأتها فحسب، بل كذلك في تطورها ومسارها على امتداد القرون، إلى حد أمكن له معه أن يقول إنه لا يهم أن يكون إبن سينا هو إبن سينا، وإبن رشد هو إبن رشد، و«لو لم يظهر إبن سينا وإبن رشد لظهر غيرهما». فالظواهر الفكرية في الحضارة العربية الإسلامية «مستقلة عن القائلين بها»، ولا معنى للحديث عن «السينوية» أو «الرشدية»، و«ما الأشخاص إلا حوامل للافكار وليسوا مصدراً لها»[٨٥]. فالمؤلفون كلهم يعملون «وكأنهم فريق واحد»، و«من ثم لا أثر للعبقرية الفردية، فالفضل كله يرجع إلى الوحي»[٨٦].

وليس من العسير، من وجهة النظر التحليلية النفسية، أن نحزر ما الغاية وما الفائدة التي يمكن أن يتوخاها طالب «الوحدة الإندماجية» من هذا النزع للفردية ومن هذا التجرد عن الذاتية. فكما تقول جانين شاشفيه ـ سميرجل، فإن «تضييع حدود الأنا يجعل الفرد قابلاً للتوحد والتماهي لا مع كل عضو في الجماعة فحسب، بل مع التكوين الجماعي بأسره. وفي هذا إرضاء لنداء العظمة عنده، لأن أنا كل واحد يصير بمثابة امتداد للجماعة في جملتها. وعندئذ يفقد أعضاء الجماعة تفردهم، ويتشابهون تشابه النمل أو الدود»[٨٧].

ولكن ليس من العسير أيضاً أن ندرك ما الوشيجة التي تجمع بين هذا الإلغاء للذاتية وللفردية وهذا الطلب للتماهي الانصهاري مع الجماعة وبين ذلك العَرَض النكوصي المتمثل بالإضراب عن النمو بالمعنى الحضاري للكلمة. فكما يقول جورج موكو، فإن ما يميز المجتمعات الأبوية، المتقدمة حضارياً على المجتمعات البدائية أو الطبيعية أو «الأموية» التي تحتضن الفرد وتذيبه في الجماعة والتي تنعدم فيها

الحدود بين الواقع والخيال والسحر انعدامها بين القوى الطبيعية والقوى الخارقة للطبيعة، هو أنها ـ أي المجتمعات الأبوية ـ تفسح المجال، لأول مرة في التاريخ، لـ «تطور الفردية بديلاً عن الانصهار في الجماعة طرداً مع تولي الأفراد لمسؤولياتهم وتقلص تبعيتهم للقوى الخارقة للطبيعة»[٨٨]. وعلى هذا النحو، فإن النكوص إذا ما أخذ شكل إلغاء لتفرد الهوية وتذويب لحدود الأنا وإعادة صهر له في الكلية الجماعية، يمكن تأويله على أنه نكوص من الطور الأبوي إلى الطور الأموي من الحضارة، وإرتداد عن تصور للعالم يتصف بقدر أو بآخر من الموضوعية والعقلانية ومن الاعتقاد بالقدرة على السيطرة على الطبيعة وعلى تحقيق التقدم التقني والعلمي إلى تصور أكثر ارتهاناً للإسقاطات اللاشعورية وأكثر نفاذية على القوى الخارقة للطبيعة وأكثر إمتثالاً للتعامل السحري مع الواقع.

ثالثاً: النكوص كإحياء للمخطط العائلي

يقول جيرار ماندل إن «الانسان المعاصر غالباً ما يعيش مشكلات المجتمع وكأنه لا يزال طفلاً في أسرته»[٨٩]. وانطلاقاً من أن أحد المظاهر الأساسية التي يتجلى بها هذا النكوص الطفلي هو ـ النكوص من السياسي إلى النفسي ـ ومن أن «التعبير السيكولوجي عن المنازعات في الحياة الاجتماعية هو بحد ذاته عرض مرضي يدل على عدم نضج المستوى السياسي»، فإنه يكون مباحاً لنا، حيثما عاود «المخطط العائلي» ظهوره في الواقع الاجتماعي عوضاً عن المخطط السياسي أو الطبقي، الكلام عن نقص في النضج وعن تشبث أو إحياء للتصور الطفلي للعالم، أي التصور الذي لا يتعقل موضوعات الواقع الخارجي إلا بمفردات «الأب» أو «الأم» أو «الأخ» بكل ما يمكن أن تستقطبه هذه المقولات العائلية من مشاعر الحب أو الكره أو الازدواجية الوجدانية عموماً[٩٠].

والحال أن ما من قضية يعيشها المثقف العربي «وكأنه لا يزال طفلاً في أسرته» مثل قضية التراث التي باتت، في هذه المرحلة التاريخية الموسومة بردة فكرية من طبيعة نكوصية، تحتل مكانها في الخطاب العربي المعاصر بصفتها «قضية القضايا»[٩١].

والواقع اننا لا نغالي إذا قلنا أن التراث في الخطاب العربي المعاصر قد تحول إلى خشبة مسرح لتمثيل أو لإخراج مختلف الضروب الممكن تخيلها من تلك المسرحية الطفلية بألف ولام التعريف التي كان فرويد أسماها بـ «الرواية العائلية» للأوديبي الصغير.

وإذا ما أخذنا بعين الاعتبار الدور الرئيسي الموكل إلى التراث بصفته أباً رمزياً، فلا غرو أن تكون الرواية العائلية الأكثر تداولاً في الخطاب العربي المعاصر هي رواية التراث بإعتباره بالتعريف سنة الآباء وأخلاقهم وتقاليدهم»[٩٢]. ومن الممكن تأويل كل موجة السلفية التي انزاحت في أعقاب الهزيمة الحزيرانية على أنها فعل لواذ بحمى ذلك الأب المعنوي الكبير الذي اسمه التراث، ولا سيما في الوجه المحاط منه بهالة الدين، والذي يقال لنا اليوم بألف صورة وصورة ـ على نحو ما يقال للطفل الفاقد لسبب من الأسباب شعوره بالطمأنينة ـ إنه «هو الدرع الواقية للشعب، وهو الحامي لمكاسبه، والمحافظ على هويته»[٩٣].

ولكن إلى جانب هذه الرواية المركزية، التي تتناثر شواهدها على نحو غير قابل للحصر في كل الخطاب التراثي المعاصر، فإن ما أسميناه بالمخطط الطفلي في قراءة التراث يتسع لروايات فرعية يصعب بدورها حصرها.

فعلى هامش الرواية الأبوية التي تماهي إجمالاً بين التراث وتعبيره الديني، هناك الرواية الأموية التي تختزل التراث إلى بعده اللغوي، فتجعل من اللغة القومية رابطة رحمية. وتلك هي، على سبيل المثال، زبدة فلسفة زكي الأرسوزي في «الرحمانية». فعنده أن «كلمة أمة هي والأم مشتقتان من نفس المصدر، والأم هي الصورة الحسية للأمة، مثل هذه من أعضاء المجتمع كمثل الأم من أبنائها». والحال أن «حدود الأمة هي حدود لغتها»، وعن لغة الأمة يصدر أبناؤها صدور الجنين عن رحم أمه؛ فهي «مصدر كينونتهم»، ومنها يستمدون «النسغ والقوام»، وبها يتصلون بالأم الكبرى التي هي أمتهم

«إتصالاً رحمانياً»، اي إتصالاً «رمزه الرحم» بحيث لا ينقطع حتى بعد «آن يستقل الجنين بالولادة»؛ وذلك هو أصلاً معنى الرابطة القومية التي هي بالماهية «تجربة رحمانية مثلى»(٩٤).

وفي ركاب الفلسفة الرحمانية الأرسوزية يسوق لنا فائز إسماعيل، في مداخلته المطولة في ندوة «التراث والعمل السياسي» التي عقدها المجلس القومي للثقافة العربية ومنتدى الفكر والحوار في الرباط في تشرين الثاني ١٩٨٢، يسوق لنا رواية عائلية بنوية نموذجية. فمن يتصدى لحمل راية التراث هذه المرَّة ليس أباً ولا أماً، بل هو إبن، وإبن ممارس على نحو تام الشفافية لفعل «التمرد على الأب». فالإبن هنا ليس إبن أبيه، بل ـ بإعلان من لسانه ـ إبن أمه: «حتماً إنني لست أنتسب إلى الأكاديين والأشوريين والبابليين، ولا إلى الفراعنة والهكسوس، ولا إلى الفينيقيين والكنعانيين، ولا إلى معين وسبأ وحمير، ولا إلى تدمر والبتراء، ولا إلى عبس وذبيان وغسان وعدنان والأمويين والعباسيين، وإنما **انا إبن هذه البقعة من الأرض**»(٩٥). وهو أيضاً إبن تلك الأم الأخرى التي هي **اللغة**: «فاللغة العربية هي الأساس، وهي البداية للانتساب إلى العروبة، ذلك أن اللغة العربية ما وفدت إلى العرب من الخارج، وإنما خرجت من أعماق الإنسان العربي... وهي بالنسبة إلى العرب أكثر من لغة وأكثر من ثقافة، فقد حملت خصائص الأمة، وكانت من أهم مقومات تكوينها وصمودها آلاف السنين»(٩٦). والحال إن إبن الأرض وإبن اللغة هذا يأبى أن يكون ابناً للتراث. فالتراث، من حيث هو تراث الأجداد والآباء، «عاجز عن أن يسد حاجات الجيل». وليس إرث الماضي الميت هو ما يحيي الجيل، بل العكس هو الصحيح، فجيل المستقبل هو الذي «يمنح التراث صفة الحياة والإستمرار». آية ذلك ان «التراث ثابت والحياة حركة، التراث توقف عند حدود الحياة والحياة لا تنتهي، التراث أعطى والحياة لا تزال تعطي». و«ما هو مبرر وجودنا نحن الجيل العربي حين نباهي بالتراث كما يباهي الشيخ بأيام شبابه الخالية؟» و«إذا كان الماضي مسؤولية الأجداد، فالحاضر والمستقبل مسؤولية جيلنا نحن. وإذا وقفنا عند مسؤولية الأجداد بالتزامنا بالماضي وحسب، فكأننا ألغينا دورنا في الحاضر والمستقبل، بل ألغينا وجودنا كله». ذلك أنه إن تكن الحياة صراعاً. وإن يكن التاريخ صراعاً، فإن «الصراع الحقيقي هو بين الماضي والمستقبل، الصراع بين القناعة والطموح، العجز والقدرة، الاستسلام والحرية». والحال أن «جميع شعوب العالم حددت موقعها بالنسبة إلى المستقبل، إلا العرب فإنهم لا يزالون يحاكمون الماضي، ويحاكمون أنفسهم أمامه». والحال ايضاً ان «كلمة **التاريخ** لم تعد تعني الماضي وحده، وإنما أصبحت تعني الماضي والمستقبل معاً». و«إن كلمة **نحن** في الماضي تعني الأجداد، أما في الحاضر والمستقبل فهي تعنينا نحن أبناء الحاضر والمستقبل». فـ «هل مطلوب منا أن نناقش اليوم: ماذا أراد الأجداد.. أم نناقش. ماذا نريد نحن، وكيف نريد، ومن هم نحن». وإذا كان «المطلوب منا أن نمتلك الماضي، لا أن يمتلكنا الماضي»، وإذا كانت «قوالب الأجداد ليست مؤهلة دائماً لطاقات الأبناء»، وإذا كانت «أمتنا التزمت بالتراث قروناً طويلة وبقيت المسافة بينها وبين العصر طويلة»، فـ «هل لها من طريق غير الثورة»؟ والثورة، التي هي على الدوام فعل بنوي، لا تعني شيئاً آخر سوى «رفض سلطان الماضي على الحاضر» والبدء «من جديد بلا مسلمات مسبقة». والالتزام بالمستقبل دون الماضي لأن «قوة الأمم تبدو في مدى التزامها بالمستقبل.. وضعف الأمم يبدو من نسبة إلتزامها بالماضي»، فإن الكلمة الاخيرة في هذا الفصل الأخير لا يمكن أن تكون بطبيعة الحال إلا «للثوري» لا «للرجعي»، لأن «التقدمي هو الإبن الشرعي لهذا الوطن، والرجعي دائماً وابداً لقيط في هذا الوطن، إن لم يكن دخيلاً عليه»(٩٧).

وتتفرع من الأروقة الأرسوزية رواية عائلية اخرى تتمحور حول كراهية ذلك الأخ الدخيل، أي غير الشقيق بالمعنى الحرفي للكلمة(٩٨)، الذي يتمثل، في نطاق الحضارة العربية الإسلامية، بـ «الشعوبيين» أو «الأعاجم» على اختلاف أجناسهم. فالتراث العربي الأصيل في نظر الأرسوزي هو تراث الجاهلية وصدر الإسلام، أما ما عداه فهو تراث هجين من صنع «المستعربين» و«الهجناء» من «أمثال إبن المقفع والفارابي وإبن سينا والغزالي»(٩٩) ممن تطفلوا على دين العربي وعلى لسانه معاً، فأتقنوا العربية من خارج حدسها، بدون أن يكون في مكنتهم أن يتصلوا بها إتصالاً رحمانياً، وبدون أن تكون لهم «بمثابة

الأنسجة من الكائن الحي» و«الأم من مهجة كبدها». فبدلاً من أن يكون كيانهم ولسانهم شيئاً واحداً، وبدلاً من أن توحي كلماتهم بحقيقتهم، بقيت الكلمة عندهم ـ وهم بالتعريف أعاجم ـ «دلالية واصطلاحية يلتصق بها المعنى عرضاً مثلما تلجأ الروح المتشردة إلى الجثة فتستوحش منها»[١٠٠]. ومع طغيان هذا العِرْق الملعون وتلويثه لنقاء الدم العربي ولحضارة الأم ولغتها بدأت مسيرة العرب الأقحاح نحو الانحدار والانحطاط، وطويت صفحة عهدهم البطولي وبات حظهم الوحيد من التاريخ هو «سفر الخروج»: «لما طغى الأغيار على بيئتنا انحرف قوام إنسانيتنا وتجوفت مؤسساتنا من جراء الانحراف حتى جف فيها نسغ الحياة، وتحول تراثنا إذذاك إلى ظلف يعوق الآمال عن الانطلاقة، وتردى مجتمعنا الى مستنقع تعيث فيه الأنانية... لكن هل وقف الأعاجم عند إزاحة مجتمعنا عن حقيقته؟ لا، ولا عند إخراج العربي عن محور شخصيته. لقد نفذوا إلى صميم أصالتنا. فبالهجانة أفسدوها، وبالانتخاب المتدني إستنزلوها إلى أن غارت في بنيتنا قواعد خصالنا الكريمة»[١٠١]. ومن ثم لا غرو أن تنحط «الرحمانية» لدى تلامذة الأرسوزي إلى تصور هذائي للتاريخ يحمِّل الأغيار والدخلاء والهجناء من الإخوة بالتبني وزر «سِفْر الخروج» منه ويدعو إلى شن حرب إبادة شاملة ضد كل ذرية «الشعوبيين» لتنقية الدم العربي من كل السموم والجراثيم التي بثوها فيه والتي كانت للانحطاط العربي بمثابة العلة الأولى والأخيرة. هكذا يكتب مؤلف «في الشعوبية» يقول: «الشعوبية حركة عدائية عدوانية مضادة، ذات طبيعة تعصبية عمياء ومقاصد تخريبية هدامة. وتقوم في جوهرها على مناهضة العرب قومية وأمة وشعباً ووطناً ودولة وحضارة، ومحاربتهم محاربة شعواء لا هوادة فيها، وتأليب الخصوم والأعداء عليهم في كل مكان، والتواطؤ ضدهم تواطؤاً كلياً في كل زمان ومع أية أمة ودونما شرط. وهي في ذلك مسيَّرة تسييراً تاماً بحقدها الأسود عليهم وكراهيتها الشديدة لهم وهوسها الجنوني بالثأر منهم وجنوحها الإجرامي إلى تمزيقهم وتقويضهم والقضاء عليهم، بأي شكل من الأشكال... ومن هنا فهي تتنكر تنكراً مطلقاً لكل من هو أو ما هو عربي، وتحط من قيمته وشأنه... كما تعمل بكل ما في وسعها لتجريد العرب، كعرب، من جميع ما يتمتعون به من مزايا... وعلى الافتراء والتجني عليهم بتحميلهم ما يمكن وما لا يمكن تحميلهم إياه من نقائص ومثالب وعيوب... وتشتمل الشعوبية عامة على خليط غريب متنافر من البشر، يتعددون في أجناسهم ولغاتهم وأديانهم وطوائفهم... ولكنهم يلتقون ويتحدون حول مبدأ جماعي أكبر هو مبدأ العداء للعروبة وفي سبيل هدف شمولي أوحد هو هدف القضاء على العرب... لا القضاء على الوجود العربي الكائن فحسب، بل القضاء على كل وجود عربي مقبل، أي القضاء على الأمة العربية ذاتها كأمة، بكل ما لها من مقومات وخصائص عظمى»[١٠٢]. وفي حرب الوجود ضد الوجود هذه، المشنونة ضد «الجنس العربي»[١٠٣] بكل ما «يتمتع به من عظمة كونية فريدة لا تكاد تدانيها عظمة جنس من الأجناس على الإطلاق»[١٠٤]، تدور أقسى المعارك ـ لأنها أدومها أثراً ـ على الجبهة الثقافية، إذ «كما تشتمل الشعوبية على هذا الخليط الغريب المتنافر من البشر، فإنها تشتمل بدورها على خليط غريب متنافر من الثقافة، يمكن أن نطلق عليها بحق إسم «الثقافة الشعوبية». وتتكون هذه الثقافة، العربية قالباً والأجنبية قلباً، من عناصر شتى مستوردة، من الآداب والفنون والعلوم، استمدت قديماً وبصورة سلبية من ثقافات الفرس والهند والصين واليونان والرومان، واستمدت حديثاً وبصورة مشوهة من ثقافة الغرب. وعلى هذا، فهي ثقافة هجينة ممسوخة، قد أوجدت إيجاداً قسرياً شاذاً لتكون مناقضة ومضادة ومناهضة، في روحها وشكلها وطابعها، لروح وشكل وطابع الثقافة العربية الأصيلة»[١٠٥]. ولا تقلّ خطورة عن الشعوبية الثقافية الشعوبية الدينية، إذ أن الإسلام، من حيث هو رسالة العرب إلى العالم، كان هو المنفذ الذي مكّن «للهجناء» من التسلل إلى حضارة «الأصلاء» لينفثوا سمومهم في نقطة المنبع بالذات بعد كل التلويث الذي أحدثوه في نقاط المصب: «لما كان الدين الإسلامي هو دين العرب القومي الفذ، الذي هو نتاج عبقريتهم الإلهية الخلاقة ومنظار رؤيتهم الكونية الشاملة وحامل رسالتهم الحضارية العامة... كان تخريبه إذن تخريباً لأول وأضخم دعائم كيانهم القومي الأكبر... وقد كان حقد الشعوبية مفرطاً جداً على الدين الاسلامي... ومضت إلى أبعد ما يكون في العمل على تخريبه... وقد كان النجاح حليفها في هذا المضمار، إذ تسنى لها في النهاية

أن تحيل هذا الدين الأحادي الجامع إلى خليط غريب متنافر من الملل والنِّحل والشيع والفرق والطوائف الهجينة الممسوخة... وقد كان تمذهب الشعوبية الظاهري الكاذب بالدين الإسلامي عاملاً أولاً من عوامل نجاحها التخريبي ذاك. فبواسطة ما كان يوفره لها بكثير من اليسر والسهولة أن تبث في ثنايا هذا الدين التوحيدي الحنيف كل ما كانت تبغي بثه من سموم الشك والكفر والإلحاد والزندقة، ثم أن تفسد من بعد ذلك كل علم من علومه الأساسية الكبرى. وقد أفرزت الشعوبية من خلال نشاطها الديني الزائف عدداً ضخماً من رجال الفقه والحديث والسيرة والتصوف والفلسفة، ممن لعبوا أدواراً إفسادية خطيرة ما تزال آثارها السلبية الهدامة باقية أو ماثلة حتى اليوم، وممن كان من بينهم العديد من الذين تسنموا مراكز دينية رفيعة، ونالوا صيتاً علمياً مدوياً، وعرفوا بمذهب فقهي أو تصوفي أو فلسفي مشهور. وقد نال هؤلاء الفقهاء والمحدثون والمفسرون وكتّاب السيرة والمتصوفة والفلاسفة الشعوبيون إمتيازات علمية واسعة... ولم يكن ذلك ناجماً، بطبيعة الحال، عن كفاءة وجدارة وإستحقاق، بل عن اختلاق وتزوير وتلفيق. فلقد أحاطتهم الشعوبية على مر الزمن بالعناية الفائقة والاهتمام البالغ والتقدير المفرط، بحيث جسمت كثيراً من مكانتهم العلمية وشهرتهم الدينية، حتى اظهرتهم وكأنما هم وحدهم حملة علوم الدين الإسلامي، بل حملة العلوم الإسلامية كافة»[١٠٦]. وبديهي أن كراهية الأعجمي بصفته أخاً غير شقيق ليست وقفاً على الأرسوزيين، بل هي موقف شائع في الخطاب العربي المعاصر حول التراث. وهكذا نجد المغدور الشيخ صبحي الصالح يؤكد، في مداخلته في ندوة ناصر الفكرية حول العلاقة بين العروبة والإسلام، لا على خصوصية هذه العلاقة فحسب، بل على حصريتها أساساً. فعلى الرغم من توكيده بأن الإسلام دين كوني، وبأن الحضارة التي تبلورت من حوله كانت «حضارة إسلامية ولم تكن حضارة عربية..، وبأنها لم تسمَّ «حضارة العرب» إلا «على ألسنة المستشرقين للتفريق بين الأمة الاسلامية وعناصرها»[١٠٧]، فإن توكيده النظري هذا لم يمنعه من أن يضيف القول من منطلق التبخيس والنفي لدور الأخ الدخيل: «إن عمل العرب هو تفهم الإسلام لأن غيرهم، مهما أراد، فلن يفهم الإسلام. لا تصدقوا أن أعجمياً يستطيع أن يفهم الإسلام. أنا اليوم أشتغل، كما يعلم أصدقائي، بمعجم عربي - عربي، وعربي - إفرنسي، في مئتي ألف كلمة في كل من المعجمين. ومع ذلك، عندما أرجع إلى **لسان العرب** لإبن منظور، أضيق ذرعاً بهذا الأعجمي الذي صنع معجماً وهو ما يزال يخلط بين الذكر والأنثى»[١٠٨]. وفي صيغة قريبة من صيغة «شعب الله المختار» - وهي صيغة يمكن وصفها بأنها هي الأخرى «رحمانية» ولكن خاصة ببني إسرائيل الذين يقيمون عصبيتهم أصلاً على صلة الرحم لا على عصب الأب - يؤكد محمد عمارة، نقلاً عن حسن البنا، أن «العرب هم شعب الإسلام المميز»، وأن قيادته يجب أن تكون لهم، فإن تولوها إرتفع، وإن توليت عنهم إنخسف، وإن عزوا عز، وإن ذلوا ذل. ولكن هذا التوكيد الإيجابي على «العلاقة العضوية بين العروبة والإسلام» لا يلبث أن ينقلب إلى ممارسة مجهور بها للاهوت نفي الآخر، ولا سيما إذا كان هذا الآخر - وهو هنا المسلم غير العربي - لا يرتبط بالأمة/الأم إرتباطاً عضوياً، أي في التحليل الأخير «رحمانياً». وهكذا لم يجد ممثل السلفية المتنورة حرجاً في الجمع بين النقيضين ليؤكد، من جهة أولى، إن «الاسلام كدين، ومن حيث أصوله الإعتقادية، ليس خصوصية عربية، وإنما هو، من هذا الجانب، ذو قسمة عالمية وإنسانية، وذو طابع عام يتعدى الأمم والشعوب والقوميات والحضارات»[١٠٩]، وليفني، من الجهة الثانية، «عالمية الإسلام» بتثبيته للعرب «خصوصية تميزهم وتمتاز بهم على الأمم الأخرى حتى في إطار الدين»[١١٠]، وبإقامته علاقة معلول بعلة بين انحطاط الحضارة العربية الإسلامية وبين سيطرة الأعاجم، كما لو أن الأقوام المسلمة غير العربية كانت بحد ذاتها جرثومة وباء الإنحطاط ولم يكن لها أي دور في هذه الحضارة سوى إفسادها. وهكذا وقع العرب ضحية مقلب تاريخي فريد في نوعه: فقد ربحوا العالم أو بالأحرى ربح العالم نفسه من خلال الرسالة الكونية التي حملوها إليه، ولكنهم خسروا أنفسهم وتلوثت أصالتهم بهجنة الهجناء وعجمة العجماء، فكان مثلهم كمثل ماء النبع النقي الذي يفيض ليغسل العالم من أدرانه، فيصفو العالم ويطهر، بينما يرنق الماء ويكدر. وأولئك الذين أتوا من العالم السفلي ولم يصدروا عن النبع السامي، بل أولئك الذين ارتدوا على النبع يعكرونه ويلوثونه، كانوا يحملون في أسمائهم

بالذات علامة هجنتهم وعجمتهم، ودليل انتمائهم الكاذب وأخوّتهم المدخولة، ونذير كارثة الانحطاط الذي لا يمكن أن يكون ـ هنا كما في كل الإيديولوجيات الشوفينية ـ إلا رجساً من فعل الغرباء الذين يؤلفون في النص التالي سلالة، بل أممية من عِرْق قاييني ملعون: «من كان يتصور أن حكاماً من أمثال وصيف، وبغا، وكيغلغ، وياجور، وبايكباك، وبكالبا، ويارجوخ، واحفجون، وطاشتمر، وكنجور، وتكين، وأعز تسن، وإبن كنزاجيق، وأساتكين، وخمارويه، وكافور، وكتبغا، وكجك، وجقمك، وحوشقدم، وتمربغا، وخايربك، وخسرو، وخورشيد، وجركس، والكربق، وكوالكيران، وأرناؤوط.. إلخ.. إلخ.. إلخ.. من كان يتصور أن حكاماً من أمثال هؤلاء الغرباء عن روح الأمة وقوميتها وحضارتها تزدهر في عهودهم، وتحت سلطانهم، قسمات العروبة القومية، فتفعل فعلها، وفي مقدمة هذا الفعل مصارعة هؤلاء الحكام، والثورة ضد استبدادهم بحكم أمة هم عن قوميتها وروحها وطابعها الحضاري غرباء.. غرباء..؟»[١١١].

ويبني عبدالله القصيمي روايته العائلية البنوية هو الآخر على الكراهية، ولكن رأس حربة هذه الكراهية ليس موجهاً هذه المرة إلى الأخ الدخيل المزاحم للأصيل على ثدي الأم، بل ضد الأب نفسه، ومن موقع ما يسميه التحليل النفسي بالعدوانية أو السادية الشرجية. وما يميز هذه الكراهية في حالة القصيمي ـ وهي حالة فريدة ـ أنها كراهية نفيية شاملة لكل التراث، تتنكر له بتمامه وتتوتر بالرغبة السلبية في تدميره برمته بدون أن تستبقي منه شيئاً، وليست جزئيسة تتنكر منه فقط ما يدعيه الإخوة بالتبني أو بالرضاعة من نصيب لأنفسهم منه وفيه، ولا مدفوعة بدافع الغيرة الأخوية والرغبة الإيجابية في الإستئثار به كله دون المتطفلين عليه من غير ذوي الأرحام. والفرضية الأساسية التي ينطلق منها مؤلف **«العرب ظاهرة صوتية»** لتعقيل كراهيته التي لا يروى لها غليل لجماع التراث الأبوي هي أن الانسان العربي قد حكم عليه بأن يكون مجرد إنسان مصوِّت لأن قدر الولادة شاء له أن يكون إبناً لأولئك الآباء الذين يقال لهم «العرب»، والذين كانوا «في كل تاريخهم مصوتين فقط ولم يحدث أن كانوا متكلمين.. لقد كانوا يجهلون الفرق بين الكلام والتصويت، لهذا كانوا يحسبون أنفسهم متكلمين.. والعربي إذا قرأ تراثه، أو مهما قرأ تراثه، فليس إلا قارئاً وسامعاً ومتعلماً أصواتاً. إنه مصوِّت يقرأ عن مصوِّت آخر، عن مصوت يعيش في قبور آبائه وفي نفسه»[١١٢]. والحال أن «التصويت» إرث عربي متجدد بإستمرار يرثه الأبناء عن الآباء ويورثونه من بعدهم للأحفاد. وبما أن التراث هو صوت آباء الإنسان العربي «المخزونة جثثهم في مقابر التاريخ المملوءة بالعفن والهرمامات والفحش»، فلا غرو أن يكون زمن هذا التراث زمناً ميتاً: «عد إلى الماضي وانثر جميع توابيت أربابك وأنبيائك[١١٣] وآبائك ووعاظك وشعرائك لتقرأ فيها كل معلقاتهم وجاهلياتهم وإسلامياتهم وكل حماسياتهم ومصاهلاتهم، ولتقرأ أيضاً.. كل عدنانياتهم وقحطانياتهم، ثم عد من ذلك الماضي إن استطعت لتستمع وتقرأ اليوم كل ما تقوله وتكتبه وتذيعه جميع صحفك وإذاعاتك وكتبك وجميع أجهزة إعلامك ودعاياتك وجميع منابرك ومحاريبك، ثم لا تحاول أن تجد أن الزمن أو التاريخ قد تحرك أو فعل شيئاً، أو أنه قد وجد ليصنع أي فرق بين ما كان وما هو كائن، لا تحاول أن تجد أن التاريخ أو الزمن قد وجدا في تاريخك.. فالزمن والتاريخ لم يوجدا في كل المسافة الممتدة بينك وبين آبائك»[١١٤]. ولكن شيئاً وحيداً من أشياء هؤلاء الآباء الميتين ذوي الزمن الميت يأبى أن يموت، الا هو «تصويتهم». فالاباء العرب الأموات لا يلدون الأبناء العرب الأموات سلفاً إلا كما يلد المصوِّت مصوِّتاً آخر ليلد بدوره مصوِّتاً ثالثاً في عملية توالد ذاتي عقيم لمادة ميتة تلد بدون أن يتولد عنها جديد وبدون أن تتخلق ذات جديدة: «إن الأجداد ليحبلون بذواتهم ويظلون يلدونها دون أن يحبلوا بأية ذوات أخرى أو يلدوها، أي دون أن يحبلوا بأبناء هم غيرهم، أصغر أو أكبر، هم صيغة أو كينونة أخرى، أو أن يلدوهم، كما حبلت أجيال الخلفاء والسلاطين والأئمة وشعراء المعلقات وأجيال البخاري وابي هريرة[١١٥] بذواتها ثم ظلت تلدها دون أن تحبل بأي شيء آخر أو تلد هذا الشيء الآخر. نعم العربي يلد اباه، وأبوه يلد جده، وجده يلد نفسه، يلد ولادته. إنها المعجزة العربية»[١١٦]. والتصويت إنما هو شكل توالد المادة الميتة. وإذا ما علمنا أن المادة الميتة بإمتياز هي بالنسبة إلى اللاشعور البشري الفضلات الغائطية بالنظر إلى أن هذه الفضلات، كما يدل إسمها، هي ما يتبقى أو يترسب من المادة الذات لفضلانها». والمصوِّت ـ وهو دوماً

أب أو أبوي الوظيفة ـ عندما يصوِّت فإنما «يقذف بفضلاته النفسية، مثلما يقذف بدنه بفضلاته الأخرى... فضلات يستفرغها زاعماً أنها قداسات وعبقريات.. أجل، إن المصوتين من أنبياء وزعماء وشعراء ومعلمين ووعاظ ليسوا إلا كائنات تقذف بفضلاتها البدنية من أفواهها على العقول والأخلاق والآذان»[١١٧]. وعلى هذا النحو، وإذا ما ثبت أن جميع ضروب الآباء إن هم إلا «مستفرغون» ولا الحية، المتعضية، بعد كل عمليات الهضم والتمثل والأيض التي تمر بها، فلن يأخذنا الدهش آذا ما وجدنا مؤلف «**العرب ظاهرة صوتية**» يفصح عن كراهيته اللدودة للمادة الأبوية الميتة من خلال أطروحة مركزية تتأول التصويت على أنه عملية إفراز لفضلات، أو «إستفراغ» بتعبير أدق إذا ما أخذنا بعين الإعتبار أن إفراز الفضلات في الحالة التصويتية إنما يتم عن طريق الفم. فما التصويت إلا «أسلوب آخر من أساليب.. قذف شأن لهم إلا أن يستفرغوا على «الكائن اللغوي» الذي هو الإنسان العربي «كل بداواتهم وبذاءاتهم وبلاداتهم وأحقادهم وبغضائهم وجميع رذائلهم النفسية والعقلية والتاريخية والأخلاقية والتسلطية»، وإذا ما ثبت بالتالي أن «اللغة هي أعظم وأشهر وأشمل أجهزة الاستفراغ»[١١٨]، فإن اضطهاد الآباء للأبناء، وفق النمط الاستفراغي، يتخذ بالضرورة شكل مجامعة شرجية ولكن منقولة إلى الأعلى، يتم فيها قذف فضلات الآباء في أجهزة تلقي الأبناء من خلال فعل الفم في الأذن: فالفم هو عضو التذكير، مثلما الأذن هي عضو التأنيث. ولهذا يصب مؤلف «**العرب ظاهرة صوتية**» هجاءه المر على هذين العضوين معاً، ولكن دوماً من موقع التقزز من تلاقحهما المؤوّل على أنه فعل اتصال أو عدوان جنسي من نمط شرجي: «هل يمكن أن يكون للأذن أية قيمة.. لولا الفم الذي يستفرغ فيها، أي لولا.. جميع أصناف المعلمين والمصوتين الذين يستفرغون فيها بأفواههم ومن أفواههم كل قبحهم وقيحهم وطغيانهم وأكاذيبهم؟.. إن الأذن ليس لها قيمة ذاتية. إن كل قيمتها أنها تستقبل المستفرغين فيها.. انه لا شيء يهتم بالأذن ويعرف قيمتها مثل الفم. ولا يراد بالفم هنا كل فم أو أي فم، بل الفم المراد هنا هو فم.. جميع ألوان المعلمين والغزاة لعقل الإنسان ولذكائه وكرامته وشرفه من نوافذ أذنيه.. إن الأذن طريق طغيان واستعباد مفتوح مباح. إنها طريق جميع اللصوص والغزاة إلى عقولنا وضمائرنا.. إن الأذن السامعة الطيعة هي أوقح هدية أهدتها الطبيعة إلى.. الطغاة واللصوص.. أما الفم الذي يأمر ليقال له سمعاً وطاعة.. فإنه ليس فماً كلامياً، ولكنه فم صوتي، بل إنه ليس فماً ولكنه غزو وعدوان وقح. وهل وجد في التاريخ أو هل يمكن أن يوجد غزاة للإنسان مثل الأفواه في كثرتها ونذالتها وعدوانها.. وفي أعداد قتلاها وجرحاها وأسراها ومشوهيها!»[١١٩]. وبديهي بعد كل هذا أن تأخذ إستراتيجية الثورة البنوية لدى مؤلف «**العرب ظاهرة صوتية**» شكل دعوة إلى قتل رمزي للأب عن طريق القضاء على البلاغة العربية وفك الإرتباط بين أفواه الآباء المعتدين وآذان الأبناء المعتدى عليهم: «إننا لنهاب الخروج على بلاغة آبائنا البدو بقدر ما نهاب الخروج على تعاليم نبواتنا البدوية.. إن تخلفنا البلاغي ليس أقل من تخلفنا الفكري أو العملي أو الصناعي أو الفني بكل معانيه. وإن التزامنا ببلاغة آبائنا أو محاولتنا هذا الإلتزام ليس أقل حظاً من إلتزامنا أو محاولتنا الإلتزام بحضارة آبائنا العلمية أو الصناعية أو الفكرية أو المذهبية أو التطبيقية أو حتى العسكرية والحربية. وإن إعجابنا بهذه ليس أبعد عن الذكاء من إعجابنا بتلك. وإنه كما ماتت أو كما يجب أن تموت أساليب المواصلات التي ورثناها عن آبائنا، كذلك يجب أن تموت الأساليب البلاغية التي تعلمناها من أولئك الآباء»[١٢٠].

رابعاً: النكوص كإعادة تنشيط لآلية الترميز الجنسي

إذا كان الموقف من التراث يقدم حقلاً نفسياً ملائماً لتطبيق المخطط العائلي بحيث يتبدى هذا التراث تارة وكأنه أب كبير حام وطوراً وكأنه أب خصَّاء، تارة وكأنه أم رحيمة وطوراً وكأنه أخ دخيل، فإن الموقف من الحضارة الغُربية بالمقابل يتيح المناخ النفسي الملائم لإعادة تشغيل آلية الترميز الجنسي، والحال أن الترميز الجنسي، كالترميز العائلي، آلية لاشعورية يحكمها موقف نفسي لا موقف معرفي، وتشفّ عن الطفل في الراشد عندما يكون هذا الراشد أسير الخبرات النفسية الراضّة التي قوْلبت شخصيته الطفلية الطرية وتقولبت هي نفسها في صورة مخططات نموذجية للإدراك والسلوك تعاود اشتغالها في كل

موقف مشابه يستجد لاحقاً مما يشل الراشد عن اتخاذ موقف معرفي أو إجرائي إزاء العالم الخارجي وموضوعاته مكتفياً بأن يعيش من جديد نفس مشاعر الحب أو الكره أو الخوف التي ارتبطت في لاشعوره بالموقف الراضّ المبكر. ومن هنا يقول فرانكو فورناري، وهو رائد كبير لمدرسة التحليل النفسي الثقافي، إن توقف آلية الترميز الجنسي اللاشعوري عن الإشتغال «ضروري لتطور العمليات المنطقية والأنشطة المعرفية المجردة» وإلا امتنع إدراك سن الرشد، وإن الراشد يحتاج إلى «فك الترميز الوجداني لجسده ولجسد الآخرين، وكذلك لكل موضوع يدخل ضمن نطاق تجربته، كيما يكون في مقدوره أن يتحكم بهذه التجربة عملانياً وإجرائياً» وإلا بقي أسير «العلاقة الجسدية» التي يقيمها الأنا الطفلي مع العالم الخارجي «بصفته عالماً من موضوعات الحب أو الكره، لها مدلولات جنسية كلية، من قبيل الثدي، البراز، القضيب، الأب، الأم، الطفل، المجامعة الجنسية، إلخ»[١٢١]. ونستطيع القول، بمعنى من المعاني، إن الرمزية الجنسية هي بمثابة «النظام المعرفي» ـ الإبيستمي ـ للرؤية العصابية للعالم. فالراشد العصابي يرى في كل شيء قضيباً أو مهبلاً، إن لم يرَ فيه أيضاً ثدياً وشرجاً، مثله في ذلك تماماً مثل الطفل الذي لا يتعقل العالم إلا من فتحات جسمه الرئيسية الثلاث: الفم والصارّة الشرجية والفوهة البولية[١٢٢]. ولكن بما أن التجربة الأساسية في الرؤية العصابية للعالم هي التجربة الخصائية، فلنا أن نتوقع أن يكون المحور الذي تدور عليه الرمزية الجنسية ليس هو الايروسية التناسلية الناضجة التي تقوم على علاقة مشاركة فعالة ومتبادلة بين عضوين جنسيين متكاملين ومتساويين، مذكر ومؤنث، بل الايروسية الطفلية ما قبل التناسلية التي تقوم على واحدية جنسية يحكمها قانون المُلك وعدمه. ففي نظر الطفل، كما في نظر العصابي، لا وجود إلا لعضو تناسلي واحد وحيد هو عضو الذكورة. أما الأنوثة فلا وجود لها بما هي كذلك، وإنما هي بالأحرى نقص وجود وعدم ملك. فالأنثى عندهما هي ذكر جُرِّد من آلة ذكورته وعلامتها معاً. وبعبارة أخرى، إن الأنثى هي التجسيد العيني لواقعة الخصاء المستوهم. ومن هنا كان اعتبار الأنثى كائناً ناقصاً، واعتبار التأنيث مسبَّة وفعل خفض وإذلال[١٢٣]. ومن هنا أيضاً كان تأويل الراشد العصابي لكل تجربة إحباط على أنها فعل خصاء. ومما يساعد على مثل هذا التأويل أن التجربة الخصائية أوسع دلالة بكثير بالنسبة إلى اللاشعور من مجرد الحرمان أو خطر الحرمان (وهو دوماً ـ في ظل حضارة الأزمنة الحديثة على الأقل ـ خطر متوهم) من عضو الذكورة. فكل تجارب الإحباط أو الانفعال الكبرى في حياة الطفل، ولا سيما منها المرتبطة بالمراحل الثلاث لتطور الليبيرو الطفلي، تعطى من قبل اللاشعور مدلولاً خصائياً. وفي رأس هذه التجارب الفطام بالمعنى الحقيقي للكلمة (الإنفصال عن ثدي الأم)، والفطام الشرجي (بالمعنى المجازي أي التدريب على النظافة)، والخصاء المتوهم (النهي عن الاستمناء الطفلي الذي غالباً ما يترافق، بالفعل، بتهديد لفظي من قبل الوالدين بقطع العضو المجرَّم[١٢٤]).

والحال أنه منذ هزيمة حزيران ١٩٦٧ أخذت تتجلى في الخطاب العربي المعاصر حول العلاقة بالغرب أعراض نكوص ـ لا تخفي نفسها ـ من السياسي والاجتماعي إلى النفسي والبدني، ومن المعرفي إلى الجنسي. وبالإجمال يمكن القول أن جدلية التقدم والتأخر، التي حاول عصر النهضة أن يتعقلها بمفردات سياسية ودينية وتربوية، تتصل بنظام الحكم وبالإصلاح الديني والخلقي ونشر العلم والتعليم وتحرير المرأة، والتي حاول عصر الثورة أن يتعقلها أيضاً بمفردات إقتصادية وايديولوجية، تتصل بالتنمية والتصنيع والإصلاح الزراعي والعدالة التوزيعية، مالت في أعقاب الرضّة الحزيرانية إلى أن تتجرد من طابعها النظري لتكتسب مكانه طابعاً رمزياً في عملية انزياح نكوصية من مستوى العلاقة الحضارية بين طرف متقدم وآخر متأخر إلى مستوى العلاقة الجنسية بين عامل مذكر وجامد مؤنث. وبعبارة أخرى، لقد كفت جدلية التقدم والتأخر عن أن تكون واقعة أنتروبولوجية على صعيد الوعي لتتحول أكثر فأكثر على صعيد اللاشعور، وبالتوهم، إلى واقعة نفسية ذات صلة بعقدة الخصاء. والواقع أننا نستطيع أن نتحدث هنا حتى عن رهاب خصاء.

وبديهي أن التعبير عن هذا الرهاب يمكن أن يتدرج، كما يعلمنا مبحث الأعراض، من التلميح والتورية إلى التصريح والتسمية.

ففي الشاهد التالي لعبدالكبير الخطيبي ترتد العلاقة بين الأنا الجمعي و«القوة الغربية»، كما في العلاقة التي يقيمها الأنا الطفلي مع العالم، إلى محض علاقة جسدية: «إن وجودنا في صميمه قد نالت منه إرادة القوة الغربية وعذبته.. وأضنته الحقارة والهيمنة الوحشية القاسية.. ونحن لا حول لنا أمام قوة هذا العالم. هذا هو تاريخنا الذي مس في جسده»(١٢٥).

وفي شاهد آخر يُنحى الجانب الاغتصابي من هذه الدراما الحضارية ليبرز الجانب التأنيثي مُوَرَّى عنه بالهامشيَّة والمفعولية «على الساحة الكونية نحن هامش وأقلية ومقهورون. متخلفون كما يقولون»(١٢٦).

والمفعولية أيضاً ـ أي التأنيث بالنسبة إلى اللاشعورية هي الصيغة التي يجري بها تعقل وجود الذات في مواجهة الآخر الغربي: «نحن مضطهدون مغزوون مقتحمون في ديارنا»(١٢٧).

وبمفردات «السلبية» و«الإيجابية» ـ التي هي مرادفة أيضاً بالنسبة إلى اللاشعور للأنوثة والذكورة ـ يتم في الشاهد التالي تعقل العلاقة بين الذات والغير أو العرب والغرب: «عاش العرب التاريخ الحديث كانحطاط وسقوط وعجز للذات، وكتقدم هائل ومتسارع وإنجاز حضاري فذ للغير. كتدهور وهامشية وفقدان للقيمة والفاعلية الذاتية، وكتنظيم ومديح لا حدود لهما للنهضة والقوة والمصداقية الغربية.. وكبناء لأمبراطوريات جديدة فاتحة وتفجير لطاقات تكنولوجية وذرية وإجتماعية هائلة.. عاشوه باختصار كسلبية مطلقة فيما يتعلق بالذات، وكإيجابية كاملة فيما يتعلق بالغير. فهو لدينا مذلة وارتهان وهوان، وهو لديهم نهضة وتقدم وتنوير وإنجاز»(١٢٨).

وفي الشاهد التالي تبرز الرمزية الخصائية بمزيد من الوضوح، ولكن مورَّاة خلف «تقليم الأظافر» و«نزع المخالب»، «جاء الغرب إبتداءً من القرن الخامس عشر.. وأخذ يبني هيمنته وسيطرته.. وأخذ الشرق العظيم ينحدر.. فوضعه الغرب في قفص وقلّم أظافره ونزع مخالبه.. حتى أفقده ثقته بنفسه»(١٢٩).

وفي سياق هذه الرمزية الخصائية اللاشعورية يكنّي جلال أحمد أمين عن الغرب الخصّاء بـ «الجرّاح الغربي» الذي لا شغل له سوى «العبث بأمة لا تدري ما تصنع»(١٣٠).

على أن التورية تخلي مكانها في النص التالي لهشام شرابي للتسمية، وتحل محل الرمزية واقعية لا تتهيب من ذكر الأشياء بأسمائها: «يعْرفنا الغرب معرفة عميقة، وهو يعرِّفنا كما يشاء. وهو، بقدرته الفائقة على تسمية الأشياء، إذ يسمينا، يحدد ماهيتنا (من نحن وما نحن(١٣١))، وبالتالي يقرر موقفه منا وأسلوب معاملته لنا: نحن «إرهابيون» مثلاً إذا لم نتنازل عن مطالبنا وتجاسرنا على القتال من أجلها، ونحن «معتدلون» إذا رضينا بالمساومة وقبلنا بالأمر الواقع. وفي كل الأحوال، هدفه بالنسبة إلى الآخر هو أن يخصيه، بالمعنى الفرويدي للكلمة، كشرط للهيمنة عليه كلياً. وتتم عملية الخصْي هذه بطرق وأساليب غير مباشرة: من خلال العلاقات الإقتصادية والسياسية، وبواسطة الثقافة والإعلام»(١٣٢). ودوماً ضمن إشكالية الخصاء، ولكن من موقع مضاد تماماً للسلفية، لا ينفي مؤلف **«الهزيمة والايديولوجيا المهزومة»** واقعة خصاء الفرد العربي، ولكنه يؤكد أن من يخصي هذا الفرد ـ المخصي سلفاً ـ ليس الغرب كما يتصور العصابيون من المثقفين العرب المرضى بالغرب، بل هو المجتمع الشرقي نفسه: «في الغرب كنت أذهل عندما أرى قوة الفرد وجرأته وثقته بنفسه أو تحرره الكلي من مختلف أشكال الخوف: هناك [في الغرب] الفرد ديك، وهنا [في الشرق] الفرد دودة. هناك حبل سرة الإنسان موصول بالألوهة، وهنا حبله مقطوع بتاتاً، بما هو عبد، هناك العنفوان، وهنا الوداعة. هناك بروميثوسية طاغية، وهنا القناعة وراحة البال. هناك الشك والتساؤل والنقد، وهنا اليقين والتلقين والإمتثال. وعندما كنت أتساءل من أين هذه القوة التي للفرد الغربي، كان الجواب يقفز من خلال ملاحظة بسيطة للعيان، دونما حاجة لبحث وراء الأسباب التاريخية والإيديولوجية والمجتمعية والسياسية: لأن بلاده كفّت عن أن تكون بلاد الخوف. في ديارنا العربية، منذ سنواته الأولى، وربما منذ شهوره الأولى، تتعاور الفرد أشكال لا تحصى من الخوف: خوف من العائلة، من المعتقد الايماني، من التقليد، من المجتمع، من المدرسة، من الغد، وأخيراً من السلطة الإستبدادية الشرقية. في بلاد الخوف، سرير بروكوست ينتظر كل فرد، يتمدد فوقه ولكن لتقطع خصيتاه، فيغدو ضحية وديعة مذعنة، حياتها فرار وموتها خلاص»(١٣٣).

وبما أن المجال التعبيري الأثير للرمزية هو الأدب أكثر منه الفكر النظري، فقد يتعين علينا أن نيمم شطر الشعر والقصة والرواية، ولا سيما ما كان يندرج منها في باب الأنتروبولوجيا الحضارية، لنقع على أغنى شواهد الرمزية الخصائية التي نحن بصددها. ولكن بما أن موضوع دراستنا هو بالأساس الخطاب العربي المعاصر فسنكتفي بمثال واحد تقدمه لنا قصة «زمن الهجرة والتمرد» المنشورة في عدد مجلة «الوحدة» المخصص محوره لمسألة «الهجرة العربية إلى أوروبا» تحديداً. فحامد القادوري، الذي تجتمع فيه المعالم النمطية للمهاجر العربي إلى ديار الغربة والغرب، لا تعتمل فيه ولا تسوطه بسوطها سوى عقدة واحدة: عقدة الخصاء. فهو أينما وجد، ومهما يكن شكل الاستغلال الذي يتعرض له، سواء أكان طبقياً أم عنصرياً، فإنه لا يتعقله إلا بمفردات قاموس الخصاء. وإذا كان لا يتحدث عن الغرب إلا لينعته بـ «المتعملق»، فإن العملقة التي يقصدها ليست العملقة الحضارية أو التكنولوجية، بل فقط العملقة الفالوسية. ففيما يبدو الغرب وكأنه احتكر لحسابه وحده مبدأ التذكير، يجد حامد القادوري نفسه، سواء بصفته الفردية أم بصفته التمثيلية الجامعة، محاصراً في خانة التأنيث. وحامد يختصر دلالة هذا الحصار بعبارة واحدة: «كنا لكم أكثر من نساء.. يا مسيو مارتان». وإذا كان حامد القادوري يتكلم هنا باسم الأنا الجماعي، فإن رهاب الخصاء هو ما يطارده كفرد أيضاً. فحتى عندما يقصد بيتاً رخيصاً للّذة ليثبت رجولته أو ليطفىء غلتها، يجد نفسه على العكس أسير الشلل والخوف من فقدانها اجتثاثاً: «سوف يجتثون مكمن اللذة فيّ من جذوره وأغدو كثور ساقية مخصي». وتبلغ الرمزية الخصائية درجة عالية من الشفافية عندما يوظف حامد القادوري رموزاً جمعية في التكنية عن عنته الفردية في مواجهة عاهرة الماخور كما في مواجهة رجال مصلحة الجوازات الفرنسيين: «في تلك اللحظة بدأ حامد القادوري يحس أنه يتحول إلى جندي ضعيف مهزوز تحركه قوى شبه غيبية غاشمة صدّأت سيفه وفلّت رمحه وأحرقت سفنه ورمت أشلاء جثث جنده في بلاعم سمك متلهف لا يشبع... الدقائق تمر مشلولة حبلى بالألم والضياع، وسيف طارق بن زياد التوى منكمشاً على نفسه وأضحى خرقة مدعوكة لا تصلح إلا لمسح الأحذية والأشياء القذرة... تعب حصانه.. تكلست قوائمه، ولم يعد يصهل حين يرى أفراس الأعداء»[١٣٤].

والواقع أن شخصية حامد القادوري التي تنوء حتى قاع اليأس والقنوط بالعقدة الحضارية تستحضر إلى أذهاننا شخصية مريض آخر ـ ولكن من وزن أثقل بما لا يضاهى ـ بالعصاب الحضاري، مصطفى سعيد، بطل رواية الطيب صالح «**موسم الهجرة إلى الشمال**». ولا غرو أصلاً أن تكون هذه الرواية، التي صدرت في أوج الإعتمال الداخلي للهزيمة الحزيرانية، قد حظيت بكل القبول الذي حظيت به لدى قرائها من المثقفين العرب، وأن تكون شخصية بطلها قد أغرت المئات ـ وربما الآلاف ـ منهم بتقمصها والتماهي معها باعتبارها شخصية حاملة لهوية قومية جمعية. والواقع أن مصطفى سعيد، بما نالته شخصيته من تكريس إجماعي يعز مثيله على أيدي النقاد[١٣٥]، يثبت أنه استطاع أن يمد جسوراً تحتية إلى لاشعور قرائه من المثقفين العرب وأن يفتح له أقنية لتصريف ضغط العقدة الخصائية التي فعّلتها الهزيمة الحزيرانية تفعيلاً منقطع النظير. آية ذلك أن مصطفى سعيد اختار أن يخوض حربه هو الآخر على جبهة الرمزية الجنسية. وكانت تجليته الكبرى أنه إستطاع ـ وهو في حضيض الخصاء بالمعنى التاريخي والحضاري للكلمة ـ أن يقلب المعادلة: فغزا البلاد التي غزت بلاده، وجاء غزاته في عقر دارهم غازياً، وخاض إلى مدنهم المفتوحة وأفخاذ نسائهم المفتوحة حرباً لا يتقن فنها إلا من كان مثله إلهاً بدوياً يقاتل «بالقوس والسيف والرمح والنشاب» ويقلب «المدينة إلى امرأة عجيبة»، لها «رموز ونداءات غامضة»، فيضرب إليها «أكباد الإبل» وقد كاد يقتله «في طلابها الشوق»، وكلما امتطى امرأة فكأنما امتطى «صهوة نشيد عسكري بروسي»، وكلما فتح مدينة ضرب فيها «خيمته» وغرس «وتده» وركز «رايته»، وبعد مبيت «ليلة أو ليلتين» يقلع الأوتاد ويسرج بعيره ليواصل «الرحلة إلى غاية أخرى» بدون أن ينطفىء لقوافله ظمأ، وبدون أن يهدأ لسرابه «في متاهة الشوق» لمعان، ويوماً بعد يوم «يزداد وتر القوس توتراً»، ولسان حاله يردد: «نعم يا سادتي، إني جئتكم غازياً في عقر داركم. قطرة من السم الذي حقنتم به شرايين التاريخ»[١٣٦].

خامساً: النكوص كإحياء للمركزية الأنوية

من المسلمات الأولى في علم النفس، وليس في التحليل النفسي وحده، أن الطفل، في الطور الذي يعقب ولادته مباشرة، لا يستطيع أن يميز العالم الخارجي بما هو كذلك بالنظر إلى إنعدام أي حدود يمكن أن تفصل بالنسبة إليه بين الأنا واللاأنا، وبالنظر إلى أن كل ما حوله هو بالنسبة إليه مجرد استطالة لجسده. وعندما يتأتى له في طور لاحق، وبفعل الخبرات الإحباطية المتكررة، أن يستشعر وجود واقع موضوعي مفارق لأناه وغير مطاوع على الدوام لنزواته الرغبية، فإنه لا يتقدم باتجاه الاعتراف بوجود العالم الخارجي إلا بقدر ما ينصّب نفسه مركزاً لهذا العالم. وكما يلاحظ جان بياجيه، وهو من أعظم إختصاصيي العصر في علم نفس الطفل، فإن التقدم نحو الموضوعية لدى الطفل يمثل مساراً وئيداً ومحفوفاً بالمشاق. ففكر الطفل في بداياته ليس فكراً ذاتياً فحسب، بل هو أيضاً فكر متمركز على الذات. ولا يتردد بياجيه في نحت تعبير «المركزية الأنوية العقلية EGOCENTRISME INTELLECTUEL» ليشير إلى تلك السمة من سمات التفكير الطفلي التي تنضوي تحت رايتها كل تلك الفترة من تطور الطفل ما بين الثالثة والثامنة التي ينحو فيها إلى الإنعتاق من نزعته الذاتية المفرطة لينفتح على العالم الخارجي وتأثيراته، ولكن من خلال تصور دائري مركزي مغلق لا يتعقل وجود المحيط إلا بدالة نقطة المركز التي يشغلها الطفل نفسه[١٣٧]. فلا وجود لموجود إلا برسم هذا الأخير وضمن دائرة ما يحب وما يكره. فكل شيء يدور، ولا بد أن يدور، في فلكه. فكل طفل هو بالضرورة مؤسس لنظام شمسي، وهو في آن معاً ملك هذا النظام وشمسه[١٣٨]. وبما أن الأقوام البدائية هي على طريقتها، وبالنسبة إلى تاريخ السلالة البشرية، أقوام طفلية، فلا غرو أن تكون المركزية الأنوية سمة عقلية متواترة لديها. ومن المقاييس الثابتة اليوم لرشد الطفل في علم النفس وفي التحليل النفسي إدراكه، مع نضجه وتحوله المعرفي عن مبدأ اللذة إلى مبدأ الواقع، أن العالم ليس دائرة له، وأنه ليس مركزاً إلا لنفسه لا للعالم، وأنه في حال الأخذ بالتصور الدائري فلا محيد عن الإقرار بأن العالم متعدد الدوائر تعدد ما فيه من أفراد هم له نظراء وأنداد. وبما أن النكوص كعَرَض عصابي هو بالتعريف عودة قهرية ومحكومة بآلية لاشعورية نحو طور تم قطعه من النمو، فإن إحياء المركزية الأنوية في الخطاب العربي المعاصر يمكن أن ينهض دليلاً إضافياً على عصابية هذا الخطاب. والواقع أن التشبث بحبال المركزية الأنوية من قبيل الدفاع والتعويض النفسي كان بمثابة إغراء دائم للخطاب العربي الحديث منذ عصر النهضة الذي كان في الوقت نفسه عصر الجرح النرجسي. ولكن لم يسبق قط لمنتجي هذا الخطاب، أي المثقفين العرب، أن مارسوا المركزية الأنوية على النحو المكثف الذي اندفعوا يمارسونها به منذ الرضّة الحزيرانية. ويكاد يكون من المتعذر على محلل الخطاب العربي المعاصر أن يرصد الأعراض/الأشكال التي تتجلى بها هذه الممارسة. فهناك المركزية الخالصة، المطلقة، التي تكرر بلا هوادة أن المنطقة العربية هي «قلب العالم وملتقى عدد من قاراته ومعبر طرقه ومواصلاته»[١٣٩]، وأنها «نقطة المركز في العالم»[١٤٠]، وأنها «في خضم مركز النشاط العالمي وتوازن القوى العالمية... وعقدة تحقيق السيادة العالمية لكل قوة تحمل مشروعاً لسيطرة عالمية»[١٤١]. وبما أن الأمة العربية هي، على هذا الأساس المركزي المطلق، «أمة الأمم»[١٤٢]، فمن الحتم ان يكون «مقامها في العالم مقام الأمر والنهي لا التبعية والذيلية»[١٤٣]، وأن تكون «الحرب الفذة» التي تخوضها هي «حرب القدر والمصير» لا بالنسبة إليها وحدها بل بالنسبة إلى العالم قاطبة «لتكون اقنوماً أكبر لثورة عالمية عظمى تشمل الشرق والغرب على السواء، وتشرع للبشرية من جديد أبواب عصر إنساني اسمى يحل محل هذا العصر الشقي البائس»[١٤٤].

وغالباً ما تنجدل هذه المركزية الأنوية العربية مع تصور مركزي يحتويها أو تحتويه في شكل هرم من الدوائر المتداخلة المتحدة المركز. وهكذا تقترن المركزية العربية تارة بمركزية شرقية، وطوراً بمركزية إسلامية، وطوراً ثالثاً بكلتا الدائرتين الشرقية والإسلامية لتكون لهما بمثابة مركز داخل المركز وربما كان أبرز دعاة المركزية الشرقية اليوم ـ وكما يمكن أن يستدل من عنوان كتابه بالذات ـ هو مؤلف «ريح الشرق». فهذا المصمم «للاستراتيجية الحضارية الجديدة يبوّىء الشرق «مركز القوة العالمي الجديد»

ويعمده، بالاستيهام الرغبي، «مركزاً جديداً للقوة والنفوذ والتأثير العالمي» يختلف عن «المركزين الآخرين» الرأسمالي والإشتراكي، «اختلافاً جذرياً تكوينياً»، وذلك من حيث أنه حامل لنمط حضاري جديد مباين، بأبعاده الفلسفية والفكرية والدينية، مباينة نوعية «للتراث الغربي التحليلي، الكمي، العلماني، المادي»(١٤٥). وبديهي أنَّ الامة العربية التي «تقع في قلب المنطقة الحضارية الاسلامية الافريقية الأسيوية» مدعوة إلى احتلال «مكان الصدارة المركزية في تحرك شعوب الشرق» لترسم الطريق «لجميع القوى الأخرى» في «معركة المصير الحضاري» و«مستقبل الحضارة في العالم». وبحكم هذا الموقع الفذ الذي تحتله «أمتنا العربية» في نقطة مركز المركز، فإنها لا تستطيع أن تخوض معركة المصير الحضاري على قدم المساواة مع غيرها من أمم الشرق أو الغرب. فالقيادة أو الريادة لا بد أن تكون لها، إذ أن «غيرنا من الدويلات يستطيع أن يكتفي بعلم هنا وهناك على سارية المنظمات الدولية، لكن أعلام القطاعات المتقدمة في العالم العربي، إن لم ترفرف في الصف الأول من التحرك الحضاري في عالمنا اليوم فهي كأنها لم تكن»(١٤٦). وبدورهم لا يتغنى ممارسو المركزية الاسلامية (وقد يكون من الضروري أن نفتح هنا قوسين لنشير إلى أن كفتهم باتت اليوم ترجح عددياً بكثير كفة دعاة المركزية الشرقية) بدائرتهم الحضارية المبنية فرضياً على الأممية الدينية إلا ليؤكدوا من منطلق قومي، أو حتى شوفيني، على الدور القيادي للعرب باعتبارهم قلب المركز. هكذا لا يكاد منير شفيق يعلن عن تأسيس الاسلام في «محور مركزي» له نموذجه الحضاري العالمي، حتى يؤكد إمكانية «الوصول إلى استنتاج آخر فوراً، وهو ضرورة تحديد موقع الأمة العربية في هذه العملية، على اعتبار أن «للعرب موقعاً مركزياً خاصاً في الإسلام وفيما بين الشعوب الإسلامية، وذلك بسبب الدور التاريخي المميز للعرب في حمل رسالة الاسلام وبناء دولته»(١٤٧). وفي الفقرة نفسها التي تندد بمحاولات الغرب لاصطناع «التجزئة والانقسامات بين الشعوب الاسلامية» وتؤكد على «الأخوة الاسلامية» وعلى وحدة «الأمة الاسلامية الواحدة» يدعو إلى تمييز العرب وتكريس دورهم القيادي داخل الدائرة الاسلامية على اعتبار أن الأمة العربية تشكل الحلقة المركزية التي يمكن أن تمسك ببقية الحلقات وتجمعها إلى بعضها»(١٤٨). وانطلاقاً من مقولة حسن البنا القائلة إن «العرب هم شعب الاسلام المميز» يصادر محمد عمارة بدوره على أن «الأمة العربية، المتميزة قومياً في المحيط الاسلامي، مدعوة ومرشحة لقيادة هذا المحيط»(١٤٩). وهذه «الخصوصية العربية»، التي خصَّ بها الاسلام العرب و«اصطفاهم لها شارع هذا الدين» ليكونوا «طليعة لهذا الدين على نطاقه العالمي» وليكون لهم في «عالمية الاسلام» مكان الطليعة والقيادة»، هذه الخصوصية لا تعود إلى «عروبة القرآن» و«عروبة النبي»، ولا إلى «نهوض العرب بدور الكتيبة الأولى المتقدمة في جيش دعوته»(١٥٠). فحسب، بل كذلك إلى عجز ماهوي في الشعوب الشرقية والإسلامية الأخرى التي ما تصدت يوماً لقيادة الشرق «في صراعه التاريخي ضد الغرب» إلا وأخفقت فيه، سواء أقبل الاسلام أم بعده، وسواء أتولى هذه القيادة الفرس الساسانيون أم الأتراك العثمانيون. والحال أنه «كما دعت الضرورات العرب، بالأمس البعيد، إلى قيادة المنطقة، بعد أن عجز الفرس الساسانيون عن قيادتها، كذلك تدعو الضرورات العرب اليوم إلى قيادة عالم الاسلام، في المواجهة مع الغرب الاستعماري، بعد أن عجز عن ذلك الأتراك العثمانيون»(١٥١). وفي محاولة هشام جعيط تبرير «إمتياز الرقعة العربية» على سائر الرقع الاسلامية الأخرى، وبالتالي حق الرقعة العربية في استرجاع «محلها المركزي القديم في العالم الاسلامي» لتعود «من جديد مركز العالم الإسلامي بعد قرون من الانحسار والتبعية»، لا يتردد في التشكيك في إسلام الشعوب الاسلامية غير العربية، ومنها الشعب التركي، هذا الشعب الذي «يظهر بمظهر الطارىء على الاسلام المار به في مسيرته التاريخية دون ارتباط جذري بمقوماته الأساسية. وأقول هذا بالرغم من اعتباري الكبير للدور التاريخي الذي لعبته السلطنة العثمانية عسكرياً وحضارياً في بوتقة الاسلام المتأخر. لكن فقدان الحس اللغوي والحس الثقافي وضعف الارتباط بتراث الفكر الاسلامي وضعف الإستناد إلى عالم وجداني عقلاني يغذي الشعور الديني ويقوي الإنتماء بممارسة يومية مع القرآن والحديث وكتب الفقه والكلام والفلسفة والتاريخ وكل مكونات الثقافة العميقة، التي هي أساساً حافظة جماعية، هذا النقص الأساسي قد سهّل، على رأيي، إلى حد بعيد عملية

نفض الأيدي من مصير الاسلام وتركيز الأنانية القومية الطورانية والانفصال عن بقية العالم الاسلامي. بل إن مشروع أتاتورك لا يزيد عن كونه مسخاً تاماً للشخصية وإعادة لتركيبها. فنفس السهولة البالغة التي جعلت الشعب التركي يتأسلم دون معارضة من طرف تقليد ديني ثقافي سابق جعلته يتقبل بنفس السهولة تقريباً العملية المعاكسة»[١٠٢].

وتقدم لنا كتابات أنور الجندي، ذات الصبغة السلفية التقليدية، مثالاً على مركزية مركبة أو متراتبة هرمياً إن جاز التعبير. فإن يكن مركز الدائرة الاسلامية هو العالم العربي، فإن العالم العربي هو بدوره دائرة للمركز الذي تمثله مصر فيه. فالجندي يعقد البيعة،من جهة أولى، للعالم العربي كي يتولى إمرة العالم الإسلامي: «ما يزال العالم العربي هو قلب العالم الاسلامي، مقر العقيدة ومركز الأماكن المقدسة والأزهر، وما زال العرب يمثلون القيادة الفكرية والروحية على مذهب الجماعة والسنة»[١٠٣]. ولكنه يعقد البيعة أيضاً، من جهة ثانية، لمصر كي تتولى إمرة العالم العربي: «كانت مصر دوماً قلب الأمة العربية... ومركز القيادة من الأمة العربية.. ومنار العالم الاسلامي كله»[١٠٤].

وهكذا تبرز لدينا، بالإضافة إلى المركزية الأممية الإسلامية، والمركزية الإقليمية الشرقية، والمركزية القومية العربية، مركزية قطرية مصرية وظيفتها، كما في كل نظام مركزي متعدد الدوائر، أن تكون النقطة المركزية التي تتحد عندها الدوائر كلها[١٠٥].

على أن العينات التي نتعاطى معها من الخطاب العربي المعاصر تقدم لنا، بالاضافة إلى ذلك كله، ضرباً من المركزية له وجهه من الغرابة ولكنه أكثر اتصافاً مع ذلك بالنزعة الواقعية، ولا نجد ما يمكن أن نسميه به سوى المركزية السلبية. فجميع الضروب التي تحدثنا عنها حتى الآن من المركزية لا تعدو أن تكون استيهامات رغبية تعويضية لا تعكس واقع الأشياء بقدر ما تعكس واقع النفس التي تعيد، من موقع انجراحها، ترتيب جغرافية العالم على نحو ما كانت تتمنى وتهوى أن يكون ولكن بما أن واقع التهميش هو، في الواقع، المولّد الحقيقي للحلم المركزي، فإنه يُحوَّل بدوره، ومن حيث هو واقع مهمَّش، إلى ركيزة سلبية للإسقاطات المركزية وفق الآلية التالية: صحيح أننا لم نعد إلا هامشاً، وصحيح أن المركزية في واقع العالم المعاصر، حكر لمن قضى علينا بالتهميش، ولكننا في تهميشنا بالذات نثبت مركزيتنا لأن هذا التهميش قد اقتضى، حتى يصير حقيقة واقعة، أن تتآمر وتتحالف ضدنا، على نحو لم يسبق له مثيل في التاريخ، جميع القوى التي باتت تحتكر اليوم، بفضل تكالبها علينا، مبدأ الفاعلية المركزية. وبعبارة أخرى، إن التركيز في العدوان علينا هو خير دليل على أننا في نقطة المركز من العالم:

«لو قدر على أمة من الأمم الحية العظمى، عريقة كانت أم محدثة، أن تبتلي بمثل ما ابتليت به أمتنا العربية، فتكون هدفاً جماعياً مشتركاً لثلاث قوى كونية كبرى غاشمة، الشعوبية الأممية واليهودية الدولية والإستعمار العالمي، تعمل فيها من الداخل والخارج تمزيقاً وتفتيتاً، وإفساداً وتخريباً، وهدماً وتدميراً، فماذا ترى سيكون مآلها الحتمي المنتظر؟ أما وأن الأمة العربية إستطاعت، بالقوة والفعل، أن تجابه ذاتياً كل هذه القوى مجتمعة ومتحدة، فإن ذلك يعني حقاً أنها أمة حية عظمى مخلدة»[١٠٦].

ويذهب داعية المركزية الإسلامية نفس مذهب داعية المركزية العربية:

«من عجب أن الاستعمار حين زحف بنفوذه السياسي والثقافي والعسكري إلى العالم الاسلامي لم يضغط بشدة ولم يركز تركيزاً عنيفاً على أمة بقدر ما ركز على الأمة العربية بحسبان أنها حاملة المشعل وقائدة الحركة التجديدية الاسلامية»[١٠٧].

ومما يزيد في تركيز هذا التركيز المعادي للأمة العربية معاداة كلية، أزلية، مطلقة، أنه يوحِّد في مواجهتها المعسكرين العالميين اللذين لا يجمع بينهما في جميع الحالات الأخرى سوى التناقض والعداء:

«لنكن على يقين ان غرض الغرب الإمبريالي المغلف بالديمقراطية لا يختلف إلا بالصيغة والأسلوب عن غاية الشرق الايديولوجية المغلفة بالإشتراكية العلمية»[١٠٨].

وهذا هو الوتر عينه الذي يعزف عليه رائد السلفية اليسارية:

«ما زال العالم الإسلامي واقعاً بين المطرقة والسندان، بين الإستعمار الغربي والهيمنة الشرقية،

وكأنه طائر مقصوص الجناحين... وإن كنا قد انشغلنا كثيراً بجناحنا الغربي في مواجهتنا الحديثة ضد الإستعمار، فإننا قد نسينا جناحنا الشرقي مع أن به أكثر من ستمائة مليون مسلم... فكل القوى الكبرى تجاه المسلمين سواء»(١٥٩).

بيد أن هذاء العظمة الكامن وراء منطق المركزية السلبية(١٦٠) يبلغ واحدة من أعلى ذراه لدى داعية المركزية الحضارية الشرقية:

«إن الاستعمار والامبريالية لم يركزا هجومهما على شعب من الشعوب كما ركزاه، لقرون متتالية، على العرب... ولم تشهد أية منطقة في العالم كله مثل هذا التركيز في العدوان عبر التاريخ... والواقع والتاريخ يؤكدان أن المنطقة المعروفة الآن في الغرب بالشرق الأوسط ـ شرق الأمة العربية وكذا جنوب شرق آسيا ـ كانت منذ أكثر من خمسين قرناً منطقة الصراع المصيري الرئيسي بين دول الشرق وحضاراته من ناحية، والغزاة الآتين من الشمال من ناحية أخرى... وكانت وجهة الغرب الحضارية وحروبه وغزواته وأهدافه السياسية والدينية والايديولوجية والفكرية والإقتصادية كلها تهدف إلى شيء واحد، الا هو تحطيم كافة المحاولات الهادفة إلى إنشاء دولة عربية في قلب الحضارة الشرقية الاسلامية... إن الواقع والتاريخ يؤكدان... إصرار العرب كله ـ من الصليبيات إلى الامبريالية والصهيونية، من مملكة القدس إلى دولة العنصرية الصهيونية ـ على تقويض أركان القوة الشرقية بقيادة العرب في منطقة البحر الأبيض وشمال افريقيا وغرب آسيا. وهذه السياسة معناها بشكل واضح ودقيق أن رسالة الغرب الحضارية تكمن في منع قيام دولة شرقية عصرية في هذه المنطقة: دولة الأمة العربية المتحدة. وهي الرسالة التي تقتضي في المقام الأول، وبشكل متصل دون هوادة، أن يعمل الغرب على حصار وعزل مصر، بوصفها المركز الطبيعي للأمة العربية، وحصارها واستنزاف قواها(١٦١)، في نفس الوقت الذي يثير فيه الخلافات الاقليمية والانقلابات والأزمات في كل أرجاء الأمة العربية... ولكن المدركين لعالم التاريخ المقارن عبر مسيرته الطويلة يعلمون تماماً ان الضرب المكثف الموجه اليوم إلى أمتنا العربية، وكماشات الحصار المضروبة حولها، وأعمال التمزيق والتفرقة المتصاعدة باستمرار، لا تمثل حقيقة موقف القوي من الضعيف، ولكنها على العكس تماماً تمثل موقف قوي الأمس بالنسبة لقوي الغد. فلا يُضرب ولا يُحاصر إلا ذلك الذي يتحرك، ولا يُمزق إلا ذلك الذي ينحو إلى الوحدة والجبروت»(١٦٢).

والطريف أنه ضداً على هذه القراءة الهذائية للتاريخ، التي تضع الذات في نقطة المركز منه من الأزل إلى الأبد (أو على الأقل «منذ أكثر من خمسين قرناً»!) وتجعل منها المحور الذي يدور عليه الوجود التآمري للآخرين الذين يُحرمون على هذا النحو من أية قوامية ذاتية (فحتى رسالتهم الحضارية هي منع الذات من أداء رسالتها الحضارية!)، لا يندر أن نقع في الخطاب العربي المعاصر على عينات تنطلق من المركزية السلبية إياها ولكن لتؤكد العكس تماماً، أي لتشتكي من قلة حضور تلك الذات ـ لا من فرط حضورها ـ في وعي الآخرين، ولتباغت الغرب «في وضعية اللامبالاة» بنا، ولتنعي هامشية «تموقعنا في المنظور الغربي للعالم» وضآلة «الوظيفة التي نقوم بها في وعيهم»، وبكلمة واحدة، لتحتج على أننا لسنا أعداء بما فيه الكفاية حتى في نظر ذلك الآخر الذي ندعي أنه لا وجود له ولا قوام إلا بقدر ما يناصبنا العداء، أي الغرب. هكذا يكتب عبدالله ساعف، في مقال له بعنوان «رؤية الغرب لناصر والناصرية»، يقول: «أما بالنسبة لنا نحن العرب، فإن مثال الناصرية المحلل هنا [الذي لم يحظ بالنسبة إلى الإنتلجانسيا الغربية بالجاذبية التي حظيت بها حين الثورة الثقافية مثلاً] يشهد على أنه ليس لنا حتى إمتياز الاعتراف بنا كخصوم أو كأعداء بالنسبة إلى اوروبا... فنحن لم نصل بعد إلى هذه المرحلة، نحن نجسد ذلك الضعف التاريخي، ولا نعد بشيء ولا يُتنبأ لنا بمستقبل. نحن ذلك اللانموذج، وليس لنا الحق في أن يعترف بنا، ولا نستحق في الظروف الراهنة أن نكون موضوع معرفة حقة... هكذا يرانا الغرب»(١٦٣).

لكن هل نستطيع أن نطوي صفحة هذه المركزية السلبية التي تقوم، مهما تعددت تعابيرها وصياغاتها، على مبدأ إثبات وجود الذات بغيابها، بدون أن نشير إلى ضرب متميز ـ ومتواتر ـ منها قد تجوز لنا تسميته بالمركزية السلبية المعرفية، ونجد نموذجه لدى رائد العقلانية المعتدلة في تصديه لقراءة

«التاريخ الثقافي العالمي» قراءة تعدمه قواميته الذاتية وتجعل غائيته الوحيدة ـ تماماً كما يفعل مؤلف «ريح الشرق» ـ تغييب الذات العربية وغبن العربي»:

«وأخيراً، وليس آخراً، لا بد من ملاحظة ما يسود العلاقة بين تاريخنا الثقافي والتاريخ الثقافي العالمي من اضطراب وانقطاع، وذلك على حساب تاريخنا، على حساب دوره ومكانته في التاريخ العالمي. لقد بُني التاريخ الثقافي الأوروبي على الاستقلال الذاتي، فهو يبدأ من أثينا لينتقل إلى روما ثم إلى فلورنسا ومنها إلى أوروبا الحديثة. والعملية قائمة كلها على غبن العرب، على الإستغناء عن تاريخهم الثقافي، على إقصاء تعسفي لدور الثقافة العربية الأساسي في التاريخ الثقافي العالمي»(١٦٤).

سادساً: النكوص كعودة للمكبوتات الطفلية

إن المركزية الأنوية، سواء أكانت إيجابية أم سلبية، لا تختصر وحدها كل السلوك الطفلي، ولا كل المخزون في اللاشعور من مخلفات أطوار الطفولة التي تم قطعها، بل إن المركزية الأنوية، على ما تمثله في سن الرشد من علامة على نكوص طفلي من طبيعة عصابية أو ذهانية، تمثل بحد ذاتها طوراً متقدماً من أطوار النمو الطفلي إذا ما قيست إلى النزعة الأنوية الكلية LE MOI - TOUT التي تكون سائدة في الطور الأول من الطفولة في السنتين الأوليتين من الحياة، فاعتبار الذات مركز العالم يعني، بعد كل شيء، الاعتراف بوجود العالم. والحال أن الطفل في الطور الأول من الطفولة لا يعرف وجوداً لغير الأنا ولا يرى في موضوعات العالم المحيط سوى إمتدادات لهذا الأنا امتدادات جسدية إن جاز التعبير. يقول جيرار ماندل: «ان مفهوم الآخر، الغير من حيث هو مستقل وله غاياته الخاصة، لا يكون له من وجود بعد بالنسبة إلى الأنا الطفلي»(١٦٥). والحال إن الخطاب العربي المعاصر، من حيث هو خطاب نكوص، يقدم لنا عينات من موقف طفلي يعتبر أن الآخرين هم فعلاً الجحيم، وان محض وجودهم ـ وكم بالأولى الإعتراف بهذا الوجود وبضرورته ـ هو بحد ذاته جرح نرجسي اشد إيلاماً من أن يحتمل. فصاحب مشروع «نقد العقل العربي» ما يفتأ يعلن ويكرر الإعلان أن «غياب الآخر شرط لنهضتنا»، وأن «غياب الآخر ـ هو فعلاً شرط في نهضة العرب» وان «غياب الآخر» شرط ضروري ـ وأن ليس كافياً ـ «لحضور الأنا العربي»(١٦٦). وهو يحوّر مفهوم غرامشي عن «الإستقلال التاريخي» ويزيحه عن موقعه في الجدلية الإجتماعية ليوظفه باتجاه القطيعة الحضارية مع «الآخر» الذي هو بطبيعة الحال «الغرب»(١٦٧) من خلال الإعلان من أن «المهمة الأولى والأساسية المطروحة على الساحة العربية الراهنة هي تحقيق الاستقلال التاريخي التام للذات العربية». وهكذا، وبدل أن يكون الآخر عامل إغناء وتكامل وتفاعل متبادل، يضحى عامل إفقار للأنا وتجريد له من ملكه، بل من كينونته، كما تضحى المهمة المطروحة على هذا الأنا هي التأسيس السلبي لهويته عن طريق نفي الآخر/الخصم. وإذا كان ممثل العقلانية المعتدلة يكتفي بهذا الصدد بأن يعلن: «أنا لا أنزعج لشيء أكثر من إنزعاجي من... أن اشرب وآكل بمعرفة ليست لي»(١٦٨)، فإن غيره من دعاة «الاستقلال التاريخي التام للذات العربية»، يرفع مبدأ القطيعة الحضارية مع الغرب إلى درجة الأمر المطلق. هكذا يعلن عادل حسين مثلاً: «أنا إنسان متعصب ولا أريد أن أصبح غربياً»(١٦٩). كما يغلو جلال أحمد أمين في هذه النزعة التطهرية الحضارية إلى حد إعلان يأسه من الجيل الحاضر لأن هذا الجيل، مهما طلب الإغتسال والتطهر، فسيبقى يحمل «تركة ثقيلة من التغريب والخضوع»، وإلى حد تعليق أمله، كل أمله، على الجيل القادم أو بعد القادم، لأن جيل الأحفاد هو وحده الذي يمكن أن يقيض له أن ينجو نجاة تامة من تلويث الحضارة الغربية وأن يجدد إتصاله بالتراث في طهارة مطلقة دونما إفتتان «بأي شيء من منتجات الحضارة الغربية» ودونما خضوع «لأي مسخ أو تشويه جديد»(١٧٠). وهذه النزعة التطهيرية الحضارية لا يشفي غليلها أن تتعقب كل أثر «للتغريب» في العصر الحاضر لتمحوه حالاً، بل ترتد على أعقابها نحو الماضي البعيد لتتحرى عن «رواسب الحضارات القديمة في التراث» لتصفيه منها وتعيد إليه طهره ناصعاً. هكذا وقف د. علي عيسى عثمان في «ندوة التراث وتحديات العصر» يطالب بتصفية تلك «الرواسب» في إطار «عملية ضخمة» تهدف إلى تحرير «الحضارة العربية الاسلامية» لا من

«آثار الاستعمار الغربي الحديث» فحسب، بل كذلك من «آثار الحضارات القديمة التي سبقت الاسلام» والتي كان لها فعلها السلبي في «تشكيل عقول وقيم المسلمين» وفي حرف «تراث المسلمين» وتلويث نقائه إلى حد بات يتعذر معه اعتباره «مرآة صادقة للاسلام». ويخلص من ذلك كله إلى القول: بما «أن تراث المسلمين في مجمله كان مزيجاً من الإسلام القرآني والسني من جهة، ومما كان ترسخ في بيئة المسلمين من قيم ومن أنظمة سياسية وغيرها، استمرت فيهم وفي بيئتهم بعد الإسلام، من جهة أخرى، فرأينا أن المسلمين سوف لا يتحررون من ذلك التراث إلا بتحرير نظام الدين الموجود في القرآن مما فعلته رواسب الحضارات القديمة في تراث المسلمين الذي لم يكن وليداً خالصاً، ولا كان مرآة صادقة للاسلام الموجود في القرآن»[١٧١]. وكما لنا أن نتوقع فإن أول المطلوب تصفيته من «رواسب الحضارات القديمة هذه» آثار «الغزو الثقافي اليوناني» المؤول في اللاشعور الجمعي العربي[١٧٢] على أنه مقدمة وتجربة أولى لعملية الخصاء الجماعي التي مارسها ـ وما زال ـ «الجرّاح الغربي» في العصر الحديث. هكذا نجد من يعلن اليوم أن «ترجمة الفلسفة اليونانية، التي وصلت إلى قمة الجهاز السياسي في عهد المأمون، كانت أحد عوامل الهزيمة الثقافية، بل الهزيمة العسكرية.. عبر الغزو التتاري والغزو الصليبي»[١٧٣]. وعلى هذا النحو أيضاً يتبرأ ممثل السلفية التقليدية ممن «يطلق عليهم فلاسفة الاسلام (الكندي والفارابي وإبن سينا وإبن رشد)» لأن هؤلاء الفلاسفة ليسوا «إلا إمتداداً فكرياً للمدرسة اليونانية للفلسفة، وكانوا دوائر منفصلة عن تيار الفكر الاسلامي الأصيل، لفظهم المجتمع الإسلامي وأعلن أنهم لا يمثلونه في شيء، وأن الفلسفة الاسلامية الحقيقية إنما تتمثل في كتابات علماء أصول الدين (المتكلمين) وعلماء أصول الفقه (الأصوليين)، وأن الفكر الإسلامي عامة لم يقبل المنطق اليوناني على الإطلاق، وكان له منهجه الخاص في العلوم العقلية واللغوية... وقد تأكد في ظل التحقيق العلمي دور المسلمين في الحضارة والفكر الإنساني بأنهم لم يكونوا عالة على اليونان، ولم يكن فكرهم الفلسفي موصول الوشائج بالفكر اليوناني، ولم يكن المسلمون أبداً صورة من صور اليونان حقيقة أو مشوهة. بل كان لهم الكيان المستقل والينبوع الذي تفجر منه النور المشرق الذي سطع في اوروبا عبر اسبانيا وصقلية، هذا النور العظيم الذي انبعث أساساً من الأصل الإلهي العظيم (القرآن) على يد الرسول الأعظم محمد بن[١٧٤] عبدالله (ﷺ).

وكما تقتضي دواعي كلية القدرة النرجسية، التي هي على الدوام تخييل طفلي، وكما يمكن أن نتبين من الشاهد الأخير، فإن النزعة الأخوية الكلية لا يكفيها أن تنكر أي دَيْن عليها للآخرين، بل يدفع بها النهم إلى تعقل وجود الغير على أنه محض مديونية. فالأنا الطفلي بقدر ما لا يطيب له أن يدين بشيء لأحد، يطيب له أن يدين له الآخرون بكل شيء. فهو يؤسس ذاته في امتلاك مطلق، ويؤسس الغير في افتقار مطلق. وليس عسيراً علينا أن ندرك ما يمكن أن تتمخض عنه هذه النزعة الأنوية الكلية في حال ترجمتها إلى فلسفة في الحضارة وحوار الثقافات. فالخطاب العربي المعاصر يقدم لنا عينات لا يمكن أن تقع تحت حصر عن نهم الأنا العربي، في تحرّقه إلى تضميد جرحه النرجسي، إلى تنصيب نفسه في وضع الدائنية الحضارية المطلقة، وإلى تنصيب الآخر ـ وهو دوماً الغرب، مصدر الجرح ـ في وضع المديونية. وبما أنه ستكون لنا عودة مطولة إلى هذا الوضع من خلال تحليلنا «للحالة» التي يقدمها لنا فكر ممثل السلفية اليسارية حسن حنفي، فسنكتفي هنا بشواهد ثلاثة نعتقد أنها تمثيلية بما فيه الكفاية. يتساءل د. رشدي فكار: «لو أن الحضارة العربية الإسلامية لم يكن لها وجود، أكان وجود لهذه الحضارة الغربية التي يعيشها الغرب ونتبعه بها؟ والاجابة ـ لحسن الحظ ـ التي يتفق عليها الجميع، باستثناء الرؤوس المنفعلة والمتطرفة والمتعصبة ذات العصبية الفكرية، أنه لولا الحضارة العربية الاسلامية لما كانت الحضارة الغربية المعاصرة... فلم ينقذ عقلَ الانسان الأوروبي المصادَر إلا الحضارةُ العربية الاسلامية حين أشرقت شمسها عليه. ولولا التأثر بتعاليم العلامة العربي إبن رشد من بين التأثرات الأخرى لما كانت العقلنة الغربية... فالحضارة العربية الاسلامية... كانت أساساً بيِّناً من بين أسس الحضارة الغربية المعاصرة التي من الصعب أن تُعزل جذورها عن الإسلام. فهناك علاقة عضوية بينهما، اللهم إلا إذا تنكر الإبن لأبيه، وعندئذ تغدو حضارة لقيطة»[١٧٥]. وبدوره لا يؤكد أنور الجندي على واقعة التعدد

الحضاري في التاريخ إلا تثبيتاً لما تدين به الحضارات الأخرى، وعلى رأسها الحضارة الغربية، للحضارة الاسلامية دونما أي إعتراف بالمقابل لما تدين به الحضارة العربية الاسلامية للحضارات الأخرى، ولا سيما منها اليونانية قديماً والغربية حديثاً. وهكذا، وعلى حين أن واحدة من «الحقائق الواضحة التي كشفت عنها الثقافة العربية أنها لا تنمو إلا من خلال جذورها وباستيحاء قيمها»، وعلى حين أن «الحضارة الاسلامية تتسم بالإبداع والذاتية التي اقامت لها طابعاً مميزاً ومنهجاً خاصاً»، مما ضمن لها «الأصالة العميقة الجذور» وأتاح لها أن تكون في ذاتها «نسيجاً تام الصنع»[١٧٦]، فإن الحضارة الغربية بالمقابل لم تستمد مقومات نمائها إلا من غيرها، فهي ليست «غربية» إلا بالتسمية، اما في الحقيقة فهي «ملك للبشرية وليس للغرب وحده» لأنها في الأساس والجوهر «ثمرة جميع الحضارات التي سبقتها، وأبرزها اليونانية والمسيحية والعربية الاسلامية»[١٧٧]. ومديونيتها هذه للحضارات الأخرى، ولا سيما منها الأخيرة، تكاد تكون مطلقة: «إذا قال اندريه سجفريد إن حضارة الغرب تتميز بقدرتها على الاختراع في علم الآلة، فإن مصدر هذا مستمد من الحضارة الاسلامية التي ابتدعت النهج العلمي التجريبي»[١٧٨]. وهذا البند الأخير من مديونية الحضارة الغربية للحضارة العربية الاسلامية يحظى من ممثل السلفية التقليدية بتركيز لافت للنظر: فهو لا يفتأ يكرر بصور وأشكال شتى أن «الاسلام يتميز في موقفه من الحضارة والنهضة بأنه منشىء المنهج العلمي التجريبي الذي بنت عليه أوروبا الحضارة»[١٧٩]، وأن «الحضارة العربية الحديثة لا تنفي وجود حضارات أخرى ما تزال حية، من بينها الحضارة الإسلامية[١٨٠] الغربية، وهي مدينة في جذورها وأصولها للمنهج العلمي التجريبي الاسلامي»[١٨١]، وأن «الحضارة الغربية الحديثة استمدت مقوم نمائها من التراث اليوناني الذي حرره الفكر الإسلامي وأضاف إليه المنهج العلمي التجريبي الذي هو ثمرة الفكر الإسلامي»[١٨٢]. ولا يعسر علينا أن ندرك أن هذا التركيز من جانب ممثل السلفية التقليدية على بند «المنهج العلمي التجريبي» من المديونية الغربية للحضارة العربية الاسلامية إنما يصيب ثلاثة عصافير بحجر واحد:

١ ـ توكيد الطابع المطلق، أو على الاقل المأموي، لهذه المديونية. فما دام أهم ما تتميز به الحضارة الغربية هو «قدرتها على الاختراع في عالم الآلة»، فإن إثبات استدانتها «للمنهج العلمي التجريبي» يعني تجريدها (أنقول: خصاءها؟) من مفخرتها الأولى ودفعها بالنقص والسلبية واللاهوية على اعتبار أنها تدين بأهم ما يميزها لغيرها.

٢ ـ تضميد الجرح النرجسي: فما دامت الحضارة الغربية قد استعارت «المنهج العلمي التجريبي» من الحضارة العربية الاسلامية، فهذا معناه أن هذه الأخيرة هي المالكة الأصلية والفعلية لهذه الاستطالة «الفالوسية»، ولا مبرر بالتالي لان تعاني ما تعانيه الآن من عقدة نقص وعدم ملك تجاه الحضارة الغربية وتجاه «قدرتها ـ المؤولة بالضرورة في اللاشعور على أنها من طبيعة فالوسية ـ على الاختراع في عالم الآلة».

٣ ـ اذا كانت الحضارة الغربية لم تستعر من الحضارة العربية الاسلامية سوى «المنهج العلمي التجريبي» وحده فهذا لانها بأصلها وطبيعتها «مادية»، وما كان لها، بحكم ماهيتها بالذات، أن تستعير منها سوى هذا الجانب المادي، القابل اصلاً للتبخيس باعتباره مبدأً مؤنثاً، دون الجانب الروحي، القابل على العكس للمغالاة في التقييم باعتباره مبدأً مذكراً. وهذا ما يفصح عنه ممثل السلفية التقليدية بوضوح حين يقول: «المعروف أن الفكر الغربي لم يعرف طريق القوة إلا بعد أن تحرر من قيود الوثنية وامتص مفاهيم الفكر الإسلامي، وهي قيم الحرية والعدل والقوة التي أخرجته من الأديرة والرهبانية والانعزال عن الحياة. لقد كانت تعاليم الفكر الإسلامي هي العامل الحيوي الذي جعل الفكر الغربي ينفض عن نفسه قيود الجهل. فلما نجحت الثقافة الغربية في بناء فكرها العلمي على أساس المنهج العلمي التجريبي الاسلامي وأقامت حضارتها، عادت، تحت ضغط قوى مؤثرة، هدفها السيطرة عليه وتدميره، فأرادت العودة إلى التماس قيم اليونان والاغريقية والوثنية المادية، والتماس طبيعتها القديمة التي لم يكن الدين جزءاً من تكوينها، وعادت حثيثاً إلى التحرر الكامل من قيم الدين والأخلاق»[١٨٣].

ولكن مهما يكن من شأن هذه النزعة الأنوية الكلية التي لا تعترف بوجود الآخر أو بمُلكه إلا لتصادره لحسابها أو لتدرجه في خانة ملكها، فإنها، باعترافها بوجود الموجود، تظل تضمن لنفسها حداً

أدنى من الموضوعية يقيها من الغرق النهائي في عالم الهذاء. ولكن الخطاب العربي المعاصر لا يخلو مع ذلك من عينات تنم عن إلغاء هذائي لملك الآخر ولوجوده معاً، وعن تطرف في محو كل الحدود التي يمكن أن تفصل بين الذات والموضوع، وعن تضخم في النزعة الأنوية الكلية المتحولة على هذا النحو إلى نزعة ابتلاعية لا حد لنهمها ولا ضابط من أية بقية باقية من الموضوعية. هكذا يقوّم علي عيسى عثمان، في مداخلة له في «ندوة التراث وتحديات العصر»، بعملية مماهاة مطلقة بين التراث الغربي والتراث العربي الاسلامي باعتبار الأول مجرد تمظهر للثاني وواحداً من تجلياته، مما يجعل إشكالية الأصالة والمعاصرة محلولة من تلقاء ذاتها:

«أنظر بعدم الراحة الفكرية إلى الأوراق التي قدمت. ومرد ذلك إلى أننا ـ فيما يبدو ـ ننظر إلى التراث الغربي نظرة وكأنه جنس آخر، يختلف إختلافاً تاماً عن التراث الاسلامي، وأن الجمع بينهما جمع بين متضادين لا يجتمعان. وفي رأيي أن هذه النظرة هي في حد ذاتها السبب في التعثر الفكري الذي ينعكس في محاولة المصالحة بين الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي المعاصر. وتعود نظرتنا هذه إلى أننا أخذنا تفسير الغربيين لتراثهم وكأنه التفسير الصحيح. فهم يرون أن تراثهم يعود في جذوره إلى الفكر اليوناني وإلى التراث اليهودي المسيحي. فلا يعترفون بأي فضل للإسلام، أو حق بأي قرابة بين التراث الغربي والتراث الاسلامي. وأما الحقيقة فهي غير ذلك. فالأصول التي جاء بها القرآن وأقام نظام الحياة الكلي عليها هي الأصول التي انطلقت منها الحضارة الغربية الحديثة وقامت عليها وما تزال تتوجه بها»[١٨٤].

سابعاً: النكوص كتقهقر من تلقائية الفعل إلى آلية رد الفعل

ما دمنا بصدد النزعة الأنوية الكلية والتأسيس السلبي لهوية الذات عن طريق نفي الآخر، فلنقل إن هذا النفي قد يأخذ، في إحدى صوره، شكل مناقضة آلية مطردة للآخر. فمهما فعل هذا الأخير، أو مهما صدر عنه من رأي أو موقف، فإن الذات ـ و«الذات» هنا لا تعود تعبيراً مطابقاً ـ ستفعل العكس أو ترتئي العكس. ولا يصعب أن نتقرى في روح المناقضة هذه، بل في لاهوت الضدية هذا، موقفاً يكرر لاشعورياً موقف الأنا الطفلي الذي غالباً ما يحتاج، كيما يثبت شخصيته، إلى معاكسة مَنْ حوله من الراشدين وإلى مناقضتهم قولاً أو سلوكاً. ويلاحظ علماء النفس بالفعل أن الطفل، وهو في أول سبيله إلى تكوين شخصيته، يمر في العادة، بعد طور التقليد ـ النابض الأساسي لكل عملية تربية ـ بطور الميل إلى المعاكسة والمناقضة. وعلى الرغم مما بين هذين الطورين من أطوار نمو الشخصية من تعارض ظاهر، فإنهما ليسا متناقضين بقدر ما هما متناظران، بل متكاملان. فالمناقضة هي، بنوع ما، ضرب من تقليد سلبي، وإن كانت تمثل من منظور النمو طوراً أكثر تقدماً من طور التقليد الإيجابي المحض. إذ كما يقول أندريه بيرج، وهو من الإختصاصيين في علم نفس الطفل التربوي، فإنه «على حين أن التقليد يصدر عن نزوع أولي سابق لتكوين الشخصية المستقلة ذاتياً، فإن المناقضة تمثل أول مجهود من قبل الطفل لتكوين تلك الشخصية المستقلة ذاتياً ولتحديد نطاقها ومعالمها التي ستكون له بمثابة فاصل عن العالم الخارجي. ولئن كان التقليد ينزع في الأصل نحو الآلية، فإن المناقضة تتجلى على العكس كعامل يرمي إلى قطع الآليات؛ وإنما بقدر ما تصبح آلية بدورها يمكن القول بأنها تبتعد عن وظيفتها»[١٨٥]. والحال أن الخطاب العربي المعاصر يقدم لنا عينات من موقف نكوصي لا سبيل إلى المماراة في أنه يحيي، من حيث يريد أو لا يريد، آلية المناقضة الطفلية، لا تلك التي يصح وصفها بالإضافة إلى الطفل بأنها سوية، بل على وجه التعيين تلك التي تخل بوظيفتها وتنزع إلى أن تكون آلية محضة. ويجد هذا الموقف تعبيراً مركزاً عنه في مداخلة لممثل السلفية المنفتحة ـ محمد عمارة ـ حينما قال في ندوة نظمت في المملكة العربية السعودية عام ١٩٨٨ حول «التراث والفنون الشعبية»: «إذا كان الغرب يفرق شعره، إلى جانب معين، فنحن نفرقه إلى الجانب المعاكس؛ وإذا حلق ذقنه فنحن نطيلها، وإن أطالها فنحن نحلقها»[١٨٦] وعلى الرغم من أن الإيديولوجيا المعلنة التي يصدر عنها مثل هذا الموقف هي ايديولوجيا الأصالة ورفض التغريب والتبعية،

فمن الواضح أننا هنا أمام موقف يقـوم على التقليـد الآلي، وإن العكسي؛ موقف لا قـوام له ولا غـائية إلا بضـده؛ موقف تنبـع سيادتـه لا من ذاته AUTONOME بـل من غيره HÉTERONOME[187]؛ وبكلمـة واحدة، موقف عادم الأصالة كلياً يقوم لا على الفعل، بل على رد الفعل.

ولا يتسع المجال هنا لتقديم نماذج من الأدبيات العربية المعاصرة التي تتحول فيها لفظة «الغرب» أو صفة «الغربي»، في كل ما له صلة بالسياسة أو الاقتصاد أو الاجتماع أو حتى النقد الأدبي[188]، إلى كلمة رجيمة يكفي أن تلفظ حتى تحضر حالاً إلى مجال الوعي ضرورة العمل أو التفكير بالإتجاه المعاكس. ولكن بما أن الموضوع المحوري لدراستنا هو الخطاب التراثي فحسبنا أن نسوق الشواهد التاليـة المستقاة من حقل «رد الفعل» على «الفعل» الإستشراقي.

فانطلاقاً من موقف هذائي لا يتعقل الآخر ـ وهو هنا المستشرق ـ إلا على أنه عدو، ولا يقر له بغـائية أخرى غير التآمر والعدوان وممارسة الهيمنة على الذات[189]، يجري تحويل هذا الآخـر/العدو إلى معيـار مطلق للتفكير الضدي وللحكم العكسي أياً ما تكن الخسائر التي يمكن أن تترتب على هذا الموقف بـالنسبة إلى «الذات» نفسها وإلى تراثها الذي يقال لنا ـ مع ذلك ـ إنه موضع أطماع ذلك المستشرق المبيت النيات.

فـان يكن كتاب «الاغـاني» للأصفهـاني، مثلاً، واحـداً من أثمن كنوز الأدب العـربي القـديم، فـإن المريض بعقدة الغرب الذي هو السلفي العربي المعاصر لا يتردد في أن يعلن براءته وبـراءة الأدب العربي «الأصيل» من ذلك الأثر الفذ لمجرد أن المستشرقين كـانوا هم الـذين نبهوا إلى أهميـة إحيائـه. على هـذا النحو، يكتب أنور الجندي بالحرف الواحد: «إن الإستعمار الفكري هو الذي فرض علينا منهج العمـل في إحياء التراث عندما وجدنا نتجه إليه. فما أحببنا من التـراث إنما كـان بتوجيهـه. وكان أبـرز ما أحببنـا كتاب «الاغاني» الذي أعطي أهمية ضخمة لا حد لها، وكتابات إبن عربي، والسهروردي وشعر أبي نواس وبشار بن برد. وكان لهذا قصد مدبر. فالأغـاني كتاب يحـاول فيه أن يعطي للمجتمـع الإسلامي صـورة عصر شك وفسق ومجون... ومؤلفه أبو الفرج الأصفهاني (٣٥٦ هـ) كان شعوبياً منحرف المذهب، أراد بكتـابه بث روح التـدمير في فكـر الأمة العـربية، كمـا عرف بـأنه كـان مسرفاً أشنـع الإسراف في اللذات والشهـوات... ولقد أثـار هذا الكتـاب (٢١ مجلداً) إهتمـام المستشرقين، واهتم بـه تلاميـذهم في العـالم العربي، واعتمد عليه كثيرون منهم في كتابة تاريخ الاسلام وتاريخ الأدب العربي كمـا فعل جـرجي زيدان وطه حسين وغيرهما»[190].

وإذا كان المعتزلة وإبن رشد وإبن خلدون يمثلون لحظة ثمينة في تراثنا الفلسفي والفكـري، تتمثل في الانتصار للعقل ضمن حدود الدين، فإن المريض بعقدة الغرب الذي هو المثقف العربي المتسلفن لا يتردد في الدعوة إلى إعادة تثمين تلك اللحظة باتجاه تبخيسي سلبي لمجرد أن أدوات «الاستعمار الفكـري» الذين هم المستشرقون كانوا السباقـين إلى إبراز أهميـة أولئك الممثلـين المتميزين للنـزعة العقليـة[191] في التراث العربي الاسلامي. هكذا يكتب جلال أحمد أمين بالحرف الواحد: «إن المرء لتساوره شكوك كثيرة حقيقيـة في أن دأب المستشرقين على تمجيد ابن خلدون أو ابن رشـد أو إعلاء شـأن المعتزلـة على سـواهم، ودأبنا نحن على مسايرتهم في هذا التمجيد، قد لا يكون له من سبب إلا ما يوجد بين منهج هؤلاء المفكرين العرب ومنهج الفكر الغربي من إتفاق. وأن علينا مراعاة أشد الحـذر في تصنيف مفكرينـا وترتيب بعضهم فـوق بعض تبعاً لما تمليه تحيزات الفكر الغربي»[192].

ثامناً: النكوص كارتداد فعلي عن عصر النهضة

يقول فؤاد زكريا: «إنه لأمـر يدعـو إلى الأسى العميق أن يجد المثقف العـربي نفسه في أواخـر القرن العشرين مضطراً إلى أن يخوض معركة كاد المفكرون العرب في أواخر القـرن التاسـع عشر أن يحسموهـا نهـائياً لصـالح العقـل والتقدم. فهـل هناك دليـل على انتصـار خصوم العقـل، وأعداء التبـادل الفكـري الخصب، أبلغ من نجاحهم في العودة بمستوى الجدل الثقافي قرناً من الزمان، بالنسبة إلى العرب أنفسهم وخمسة قرون على الأقل بالنسبة إلى المجتمعات المتقدمة؟»[193].

والحال أن الإضافة الوحيدة التي يمكن أن نضيفها إلى هذه الملاحظة الأسيانـة الصادرة عمن يمكن اعتباره المحامي الأخير للنزعة العقلية الطليقة في الخطاب العربي المعاصر هي أن ما نحن بصدد مواجهته اليوم على صعيد هذا الخطاب ليس حالة ارتداد إلى عصر النهضة، بل بتعبير أدق حالـة ارتداد عن عصر النهضة.

وقد كنا رأينا كيف يجري على قدم وساق تأثيم عصر النهضة باعتباره، على حد تعبير عـامر غـديره، عصر «الاستعمار والتشويه الذاتي والغزو الثقافي» ولا يتردد فكتور سحـاب في مقال يحمـل هذا العنـوان الدال «تفسير الهزيمة ورد الإعتبار إلى التراث» في دمغ عصر النهضة بأنه عصر «الهزيمة التاريخية» التي واجهناها في صراعنا مع الغرب على مدى القرنين الماضيين»[194]. ويدين منير شفيق عصر النهضة باعتباره عصر «إحـلال! لتغريب الفكـري والحضاري محـل الإسلام». ويشكـك في التسمية نفسهـا: «فالإصـلاح والنهضة هنا أصبحا يطلقان على التغريب وتبني الحضارة الاوروبية والتخلي عن الإسلام ومحاربته بكـل السبـل، أي أصبحا يطلقـان على نقيضهمـا»[195]. ولئن كـان عصر النهضـة العـربي قـد استمـد اسمـه ومرجعيته من عصر النهضة الأوروبي، ومرجعيته، فإن مؤلف «**الإسلام في معركة الحضارة**» لا يتـردد في أن يفتح من كتابه «باباً في تقويم عصر النهضة الاوروبية» ليدين هذا السمي لعصر النهضة العربي بـأنه «عصر ردة وانحطـاط، عصر الظلمـات والإستبـداد والطـاغـوت.. عصر الإجـرام وارتكـاب كـل أشكـال الموبقات»[196]. ويخلص من هذه الإدانة المـذهلة لعصر النهضـة الأوروبي إلى استنتاج مفـاده أنه «مـا لم يقتلـع فكر النهضـة من جذوره بـاعتباره منـذ المنطلق فكراً رجعيـاً ومضاداً للثـورة ومعـاديـاً للشعـوب والانسانية، فلن يكون هنالك إمكانية لخلاص العالم من الحالة الامبريـالية الـراهنة التي هي الاستمـرار لعصر النهضـة». وبديهي أن الهـدف من إعادة النظـر الهذائيـة هـذه في «فكـر عصر النهضـة الأوروبي باعتباره وثنياً عنصرياً إستبدادياً... على الرغم من محاولاته الإختباء وراء كلمات كبيرة مثل «العقل والعلم والحرية والديموقراطية»، هو أن «يعاد النظر بكل ما وصلنا من فلسفات وأفكار وعلوم انسانيـة أوروبية» وأن يعاد بوجه خاص «النظر في تلك المقولات التي انبهرت بعصر النهضـة الأوروبي، فوضعت معـولها في خدمته وهي تضرب مجتمعاتنا الاسلامية، وحملت ظلامه وهي تحسب أنها تحمل نوراً، وعملت على إطفـاء نور الاسلام وهي تدعي بأنها تطرد الجهل والتخلف»[197].

وتدعيماً لعملية تأثيم عصر النهضة باعتباره، جوهرياً، عصر عمالة للغرب، فإنه لا يندر في زمن الـردة هذا أن يجري التركيز على البعد الطائفي في تلك العمالة المزعومة. وعلى هـذا النحو يقـول ممثل السلفيـة التقليدية: «هناك حقيقة لا سبيل إلى تجاهلها، هي أن الاستعمار ركز على الأمة العربية أكثر مما ركز عـلى أي جـزء آخر من العـالم الإسلامي، وجعـل لمصر في مخطط الاستعمار والتبشـير والتغريب قـدحاً معـلى، باعتبارها قلب العالم الإسلامي ومركز القيادة من الأمة العربية[198]. فصحف مصر هي التي كانت تحمـل الأفكار والدعوات المختلفة، وعملاء الاستعمار الـذين يكتبون بـاللغة العـربية في المقطم والأهـرام والهلال والمقتطف والجامعة وغيرها من صحف اللبنانيين المتآمرين كانت تحمل لواء مخطط التغريب كـاملاً. هـذه الصحف التي عاشت وامتد بها العمر، بينما سقطت الصحف الوطنية واحدة بعـد الأخرى»[199]. وبـدوره يطلق ممثل السلفية اليسارية تهمة العمالة الطائفية بالجملة على العلمانيين من النهضويين العـرب، ولكن مع تسميتهم بأسمائهم هذه المـرة: «قام العلمـانيون في بـلادنا منـذ شبلي شميـل ويعقوب صروف وفـرح أنطون ونقولا حداد وسلامة موسى وولي الدين يكن[200] ولويس عوض وغيرهم يـدعون إلى العلمـانية بهـذا المعنى الغـربي: فصل الـدين عن الدولـة، الدين للـه والـوطن للجميـع. والملاحظ أنهم كلهم كـانـوا من النصارى، وغالبيتهم من نصارى الشام، الذين كان ولاؤهم الحضـاري للغرب، لا ينتسبـون إلى الإسلام ديناً أو حضارة»[201]. ويوسع منير شفيق، وفق التصنيف الطائفي إياه، قائمـة عملاء الغـرب السياسيـين والحضاريين ليضيف إليها بعضاً من أبـرز أسماء الأدب العـربي المعاصر، ولا سيمـا في شقه المهجـري. هكـذا يقول: «من يطلـع على وثـائق المؤتمر العـربي الاول ١٩١٣... وعلى الـوثـائق التي نشرتهـا مجلـة «المستقبل» في ٢ نيسان ١٩٨٣، يجد من الصعوبة بمكان عدم وضع علامات سؤال كبيرة حول ارتبـاطات

معظم رواد التغريب الفكري والسياسي الأوائل بالدول الاستعمارية الغربية. ولهذا تساءل انطوان عبدالمسيح، وهو ينشر الوثائق المذكورة أعلاه في «المستقبل»، هل كان جبران خليل جبران عميلاً لفرنسا، لأن الوثائق تشير إلى أن جبران خليل جبران وميخائيل نعيمة وأمين الريحاني وشكري غانم وأيوب ثابت، نعيم دياب، شكري بخاش، عبدالمسيح حداد، ونسيب عريضة وإيليا أبو ماضي، أيدوا السياسة الفرنسية الرامية إلى السيطرة على سورية الكبرى، بل أن هذه الوثائق تذهب إلى التأكيد على أنهم وقفوا ضد استقلال لبنان الكبير، وطالبوا بحكومات فدرالية تحت الحماية الفرنسية»[٢٠٢]. ويؤيد وجيه كوثراني هو الآخر هذا التصنيف الطائفي للوكلاء النهضويين المزعومين لحضارة الغرب، ولكنه يلاحظ أن التغريب لم يقتصر فقط على العروبيين والقوميين، بل «وقع فيه أيضاً بعض الاسلاميين». إذ كما وجد تيار قومي عروبي علماني تأول القومية العربية على أنها «دعوة للالتحاق بالغرب، ولا سيما بالطرف الفرنسي»، وهو التيار الذي انتظم فيه، بالاضافة إلى شكري غانم ونجيب عازوري، «العديد من عروبيي مرحلة ما قبل الحرب الأولى: ندره مطران، جورج سمنه، خليل زينية، ارقش، ثابت»، كذلك وجد هناك إسلام متغرب، أو إسلام يحاول أن يطرح المسألة من وجهة نظر مقطوعة الصلة بالتراث، أو أن يوظف التراث بمصالحة الغرب، أن يوظف الإسلام، أن يجتهد في الإسلام لقبول الغرب»[٢٠٣]. ويضيف وجيه كوثراني قوله: «قد افاجيء البعض عندما أعطي مثلاً على هذا الإسلام الذي يحاول أن يستحضر النموذج التراثي ليصالحه مع الغرب، والمثل هو محمد عبده. لقد نشرتُ نصوصاً من مجلة المنار لمحمد عبده ورشيد رضا حول علاقة محمد عبده بكرومر، حول علاقته بالمحاكم المدنية. ولكرومر كتاب معروف يشيد فيه بالدور الذي قدمه محمد عبده في مصالحة الإسلام مع القوانين المدنية الوضعية (قوانين التجارة وقوانين الأموال الشخصية)»[٢٠٤]. ومثل هذا التشكيك في وطنية الرائد الكبير للسلفية الإصلاحية نجده أيضاً عند علي زيعور الذي يقدم كتابه «الخطاب التربوي والفلسفي عند محمد عبده» ـ وهو الجزء الحادي عشر من مشروعه للتحليل النفسي للذات العربية ـ مثالاً عينياً، بل ثراً، على أن معطيات التحليل النفسي قابلة هي أيضاً للتوظيف توظيفاً نكوصياً، على الرغم من أن التحليل النفسي هو بالأساس علم الوقاية والحماية من النكوص. هكذا يتساءل هذا المحلل النفسي والإناسي للذات العربية: «هل وقع محمد عبده في شبكة خبيثة ـ فكرية أو سياسية ـ كان يحركها كرومر، مرزا محمد باقر، والمستشرق براون الذي كان يحضر دروس الإمام، وآخرون؟ نترك ذلك، أو أن ذلك ليس سهلاً على دراستنا برغم منافع الكشف عن تلك الأمور. إن علاقته مع مرزا م. باقر، للمثال، ربما تظهر هذا الأخير بابياً، لا سيما إن تذكرنا أن براون، جاسوس الانكليز في ايران، كان شديد الصلة بالبهاء والبهائية إبان دراساته أو «خدماته الجليلة» للاستشراق. وفي جميع الأحوال، فإن تلك الشبكة التي نتخيل وجودها[٢٠٥]... تتوازى مع خلفية ثقافية عند الإمام، ربما عملتا معاً على تعزيز الخط» أو «التيار الذي لم يبن للعرب أدب مقاومة، ولا فكراً مجابهاً يجدِّد ويتحدى»[٢٠٦]. ولا يضرب علي زيعور صفحاً عن تهمة العمالة هذه وعن «التصوف الخفي عند الإمام وصلاته السرية وعلاقته المغطاة مع القواهر» (أي مع المستعمرين أو الغربيين صانعي الجرح النرجسي) إلا ليجري لممثل السلفية الإصلاحية محاكمة شاملة، على مستوى الشعور واللاشعور معاً، لا بصفته الشخصية فحسب، بل باعتباره كذلك ممثلاً بارزاً «لنمط اجتماعي مهجَّن ومهجِّن» اعتمد في «منطقه وجهازه المعرفي وأفهوماته الكبرى على أدوات «هي بدورها أيضاً مهجَّنة ومهجِّنة»[٢٠٧]. وصفة «التهجين» المزدوج هذه هي التي يطلقها أيضاً محلل الذات العربية بلا تردد على ممثلين كبار آخرين للسلفية الإصلاحية، ومنهم الشيخ حسين الجسر والشيخ رشيد رضا، وذلك لا لشيء إلا لأن الشيخين أرادا «الجمع بين علوم الغرب وعلوم التراث» وطلبا «النهل من الغرب ومن التراث، من المؤسسة الأوروبية ومن النظم الاسلامية القائمة»[٢٠٨]. ويختم علي زيعور محاكمته لمثل «مدرسة العروة الوثقى المنارية»، التي ما استطاعت أن تصون «معادن المعتقدات الموروثة» من «نار المؤسسات الغربية بإرسالياتها ومعاهدها، بعلومها ورساميلها وتقنياتها وترجماتها المتغلغلة»، بل تطلعت على العكس إلى «رد المشروع الغربي» عن طريق «اللحاق بالعلم الأوروبي»، يختم بقوله: «بذلك التهجين يظن رشيد، كما يفعل عبده ومن هو على ذلك

الفرار وفي ذلك التيار، أنه وجد حلاً لكل مشكلة... مهجن الفكر والسلوك، وينصر كل تهجين»(٢٠٩).

والواقع أن مؤلف «الخطاب التربوي والفلسفي عند محمد عبده» لا يدين، كما قد يفهم من عنوان كتابه، محمد عبده وحده وبشخصه، بقدر ما يدين أيضاً من خلاله عصر النهضة بجملته من حيث أنه عصر «الذات المنجرحة في حقل تقهره الواقعة الاستعمارية». فعنده أن محمد عبده ليس نسيجاً وحده، وأن محاكمته هي بالأساس، كما رأينا، محاكمة لنمط إجتماعي شامل، أصابته جرثومة التهجين فنقل عدواها إلى غيره، فكان مهجَّناً ومهجِّناً في آن معاً. ومما زاد في خطورة هذا التهجين المزدوج، المنفعل والفاعل، أن النمط الاجتماعي الذي كان له بمثابة الحامل والعامل كان هو صاحب التأثير «الأقوى في الممارسة». ويجهر مُحاكِم محمد عبده، من السطر الأول من كتابه، بأن «محاكمة الإمام محمد عبده عملية تكشف [عند المؤلف المتقمص شخصية القاضي] رغبة في محاكمة كل القطاع الذي مثله»، أي قطاع السلفية الإصلاحية والإجتهادية الذي كان هو «القطاع الأوسع» و«الأبرز والأعرض في الثقافة العربية الحديثة والمعاصرة»، فضلاً عن أنه كان ولا يزال «عميق الجذور» و«شديد الرسوخ في الذات العربية»(٢١٠). ومحاكمة هذا القطاع لا تجري إلا بالتضاد مع براءة الذمة المعطاة سلفاً للقطاع المقابل الذي رفض أي شكل من أشكال «التذاوت المزيَّف والمزيِّف» بين «الذات المنغلبة والمحتل القوي»، أي قطاع السلفية الخالصة التي قابلت الآخر الأجنبي بالرفض المطلق وبالتمسك الإنكفائي بالذات وبتراث الذات البريء براءً مطلقاً من لوثة الحداثة وهجنتها. وعلى هذا النحو تنتهي الجلسة الأخيرة من جلسات هذه المحاكمة بالعينة ـ والعينة هنا هو محمد عبده كما تقدم البيان ـ لأعرض تيارات عصر النهضة باستصدار حكم تحليلي نفسي مفاده أن الاستجابة التي مثلتها السلفية الإصلاحية، الموصومة بوصمة التهجين المزدوج، كانت استجابة «مرضية» بالمقابلة الضدية مع الاستجابة السلفية الخالصة التي مثلت على العكس «ظاهرة سوية»، وإن قامت ـ باعتراف المؤلف/المحلل/المُحاكم ـ على «أوالية سيئة التكيف»، أقرب إلى «العصاب» منها إلى «المعافاة النفسية»، إذ دفعها «الخواف على الذات» من «القواهر الأجنبية» إلى «النكوص والاحتماء بالأم، بالتراث، بالدين، بالهوية التاريخية»(٢١١).

واذا كان محلل الذات العربية، بانتصاره على هذا النحو للسلفية الخالصة على السلفية الاصلاحية، إنما ينتصر لأقل النهضويين نهضوية، فمن الواضح أيضاً أن ثمة غائباً كبيراً عن هذه المحاكمة، وهو التيار التحديثي الصرف الذي يقف إلى يسار السلفية الإصلاحية بقدر ما تقف هذه إلى يسار السلفية الخالصة، والذي يمكن وصفه بالتالي بأنه تيار النهضويين الأكثر نهضوية. والحال أن تغييب هذا التيار تغييباً تاماً عن ساحة المحكمة إنما يعني أنه تيار مدان سلفاً، لا يستأهل حتى الوقوف في قفص الإتهام. فهو بحكم الخائن الذي يعدم بدون محاكمة ويطرد خارج دائرة الوعي وكأنه ما وجد قط. ومع أن محلل الذات العربية يعلن أن منهجه «يرفض المحاكمة قبل العرض للحال»، فإن حصره للمحاكمة بتياري السلفية وتوزيعه للأدوار بحيث يَمْثُل الإصلاحيون في قفص الإتهام والسلفيون الخُلّص في منصة الادعاء والشهود، إنما هو بمثابة إشهار لحكم مسبق يعتبر أن التيار الثالث، تيار النهضويين الأكثر نهضوية، تيار قاييني ملعون محرم عليه حتى أن يطأ عتبة المحكمة، التي تبقى بعد كل شيء مقدسة. وبالفعل، إن محلل الذات العربية لا يخصص له في كتابه كله سوى جملة تصنيفية واحدة وردت في الصفحة الأولى منه: فهو التيار الذي «تماهى في الآخر وتخلى عن الذات»(٢١٢).

على أن تأثيم عصر النهضة وإدانة رجالاته ليسا أخطر مظاهر الردة النكوصية التي نحن بصددها. فهذا المظهر التأثيمي يبقى اكثر إتصالاً بالتاريخ منه بالحاضر، وما كان له أن يكون أكثر من حكم قيمة سلبي على عصر ولَّى ومضى لولا أنه يقترن بارتداد عن مقولات النهضة من حيث هي مقولات لا تزال لها فاعليتها في الواقع العربي الراهن وفي الايديولوجيا العربية المعاصرة.

ومن الصعب طبعاً على الدارس أن يرصد جميع مظاهر هذا الارتداد عن المقولات النهضوية في الخطاب العربي المعاصر. ولكن بعض العينات التمثيلية يمكن أن تفي بالغرض هنا.

ولنبدأ باديء ذي بدء فنتساءل: ما كانت المقولة الأساسية في النهضة، بل ما كانت المقولة التي

انعقدت عليها إشكالية النهضة بالذات؟ إنها فكرة التقدم. فقد اكتشف العرب على حين غرة، ومع مدافع نابليون، أنهم باتوا مسبوقين بل متأخرين في المجال الحضاري، وأن تأخرهم هذا هو الذي استتبع غزوهم، وأن عليهم إذا ما أرادوا التصدي بنجاح للهجمة الإستعمارية أن يحدثوا في أوضاعهم تغييراً يجعلهم نداً للأوروبيين قادراً على مواجهتهم. وقد اختلف تشخيص النهضويين العرب للداء الذي أدى بالعرب ـ وبالمسلمين ـ إلى التأخر والإنحطاط. فمنهم من رده، كما هو معلوم، إلى الإستبداد والحكم العثماني، ومنهم من رده إلى تفشي الجهل والانحراف عن صراط الدين، ومنهم من رده إلى تردي وضع المرأة والأم، ومنهم من رده إلى التفرقة القومية والطائفية، ومنهم من رده أخيراً، مع التحول من شعار النهضة إلى شعار الثورة غداة الحرب العالمية الثانية، إلى التخلف الإقتصادي وسوء توزيع الثروة القومية. ولكن بغض النظر عن طبيعة الترياق الذي اقترحه النهضويون ـ وذلك تبعاً لتشخيصهم طبيعة الجرثومة الحاملة لسم التأخر والانحطاط ـ فقد اتفقوا جميعاً، بلا استثناء تقريباً، على أنه ما دام الخصم هو أوروبا، وما دام هذا الخصم قد استفاد من تفوقه الحضاري ليغزوهم في عقر ديارهم وليفرض استعماره وهيمنته، فلا مفر للعرب ـ وللمسلمين ـ من أن يواجهوا الغرب بسلاحه. وبما أن سلاح الغرب هو تقدمه، فلا محيص لهم عن التقدم بدورهم ولو عن طريق محاكاة الغرب في عوامل تقدمه»[٢١٣].

وحتى تصبح فكرة التقدم ممكنة ومشروعة ومقبولة فقد بنى النهضويون استراتيجيتهم على تمييز مزدوج:

١ ـ التمييز إجمالاً بين الحضارة الغربية والاستعمار الغربي، فجوّزوا محاكاة الغرب في حضارته لمقاومة استعماره، وهذا موقف سوف يرثه ـ ويطوره ـ عن النهضويين حَمَلة أيديولوجيا الثورة من القوميين واليساريين بدءاً من فترة الإستقلالات فصاعداً.

٢ ـ التمييز إجمالاً بين الروح والمادة، أو الروح والتقنية في الحضارة الغربية فجوّزوا الأخذ بالتقنية الغربية مع التمسك بروح الحضارة العربية الإسلامية[٢١٤]. وهذا موقف سيحوز قبولاً جماعياً لدى مختلف أجنحة السلفيين من النهضويين، وإن بدرجات متفاوتة: فقد تحمس له المعتدلون والإصلاحيون منهم بدون أن يلقى معارضة تذكر من جانب المتشددين منهم.

وربما كان خير من عبّر عن هذه الاستراتيجية النهضوية، المجوّزة للتماهي الجزئي مع الغرب بهدف إمتلاك سر قوته ومواجهته بنفس سلاحه، خيرالدين التونسي الذي ما وضع، منذ عام ١٨٦٧، كتابه الوصفي عن «أحوال الأمم الافرنجية»، إلا تعريفاً «للغافلين من رجال السياسة وسائر الخواص والعام» بـ «الوسائل التي أوصلت الممالك الاورباوية إلى ما هي عليه من المنعة والسلطة الدنيوية» عسى «أن نتخير منها ما يكون بحالنا لائقاً، ولنصوص شريعتنا مساعداً وموافقاً، عسى أن نسترجع منه ما أخذ من أيدينا، ونخرج باستعماله من ورطات التفريط الموجود فينا» وتحذيراً لـ «ذوي الغفلات من عوام المسلمين عن تماديهم في الإعراض عما يحمد من سيرة الغير، الموافقة لشرعنا، بمجرد ما انتقش في عقولهم من أن جميع ما عليه غير المسلم من السيَر والتراتيب ينبغي أن يهجر، وتآليفهم في ذلك يجب أن تنبذ ولا تذكر، مع أن «الأمر إذا كان صادراً من غيرنا وكان صواباً موافقاً للأدلة، لا سيما إذا كنا عليه وأخذ من أيدينا[٢١٥]، فلا وجه لإنكاره وإهماله، بل الواجب الحرص على استرجاعه واستعماله. وكل متمسك بديانة، وإن كان يرى غيره ضالاً في ديانته، فذلك لا يمنعه من الاقتداء به فيما يستحسن في نفسه من أعماله المتعلقة بالمصالح الدنيوية»[٢١٦].

وتبرز استراتيجية التماهي مع قوة الغازي الغربي لقلبها عليه بمزيد من الوضوح لدى قاسم أمين، التلميذ المباشر لمحمد عبده: «إن تمدن الأمم الغربية يتقدم بسرعة البخار والكهرباء، حتى فاض من منبعه إلى جميع أنحاء المسكونة. فلا يكاد يوجد منها شبر إلا وطئه بقدمه، وكلما دخل في مكان استولى على منابع الثروة فيه، من زراعة وصناعة وتجارة، ولم يدع وسيلة من الوسائل إلا استعملها فيما يعود عليه بالمنفعة وإن أضرّ بجميع من حوله من سكان البقاع الأصليين... وهو في الغالب يستعمل قوة عقله، فإذا

دعت الحال إلى العنف واستعمال القوة لجأ إليهما... ولا يمضي زمن طويل إلا وترى هؤلاء القادمين قد وضعوا أيديهم على أهم أسباب الثروة، لأنهم اكثر مالاً وعقلاً وعرفاناً وقوة، فيتقدمون كل يوم، وكلما تقدموا في البلاد تأخر ساكنوها... فلا سبيل للنجاة من الاضمحلال والفناء إلا طريق واحدة لا مندوحة عنها، وهي أن تستعد الأمة لهذا القتال، وتأخذ له أهبتها، وتستجمع من القوة ما يساوي القوة التي تهاجمها من أي نوع كانت، خصوصاً تلك القوة المعنوية، وهي قوة العقل والعلم التي هي أساس كل قوة سواها. فإذا تعلمت الأمة كما يتعلم مزاحموها، وسلكت في التربية مسالكهم، وأخذت في الأعمال مآخذهم، وتدرعت للكفاح بمثل ما تدرعوا به، أمكنها أن تعيش بجانبهم، بل تيسّر لها أن تسابقهم فتسبقهم فتستأثر بالخير دونهم، لأن البلاد بلادها، وارضها أبر بها منها بالغريب عنها... وهذه الطريق ـ طريق النجاة ـ كما قدمت، مفتوحة أمامنا، ولا يوجد عائق يعوقنا عن السير فيها إلا ما قد يكون من أنفسنا»[٢١٧].

ويعلن عبدالرحمن الكواكبي، هذا الممثل الكبير للجناح الأكثر تقدماً واستنارة من أجنحة السلفية الإصلاحية، في نص يعود إلى العام نفسه الذي صدر فيه «تحرير المرأة»، عن تأييده المطلق لاستراتيجية «مجاراة الغربيين ومباراتهم واسترداد ما فقده المسلمون من الحياة والعزة والسلطان»، ويضيف مفنداً حجج المعترضين على هذه الاستراتيجية: «ولا يعترض عليّ بأننا نحن المسلمين لا يحسن بنا أن نفعل فعل الاوروبيين، لأننا مأمورون بطلب العلم ولو في الصين، فكل ما يفعله غيرنا وتثبت لنا فائدته يجب أن نقتدي بهم فيه جرياً للنفع ودفعاً للضرر»[٢١٨].

وحتى جمال الدين الأفغاني، الذي عرف بمواقفه الصارمة ضد التقليد وأدان التفرنج بوصفه «جدعاً لأنف الأمة يشوه وجهها ويحط شأنها» وانتقد مراراً وتكراراً في «العروة الوثقى» (١٨٨٤) التيار «المستغرب» الذي يعتقد أنه لا بد للشرق، إذ ما أراد «إيجاد المنعة» لنفسه، من أن «يسلك المسالك التي سلكها بعض الدول الغربية الأخرى»، فإنه ينتهي في أواخر حياته، وفي ما يمكن اعتباره وصيته التي أملاها على محمد باشا المخزومي في شكل «خاطرات»، إلى تأييد استراتيجية مجاراة الغرب لمقارعة حديده بمثله، وينحي باللائمة على الدولة العثمانية لأنها لم تسلك في ذلك مسلك اليابان: «لو أن الدولة العثمانية راعت من يوم تأسست. وراقبت حركات العالم الغربي، وجرت معه حيثما جرى في مضمار المدنية والحضارة، وقرنت إلى فتوحاتها المادية القوة العلمية، على نحو ما فعلت اليابان أقله، لما كان ثمة مسألة شرقية»[٢١٩].

والحال أن استراتيجية التماهي الجزئي هذه مع حضارة الغرب، بدافع الضرورة أكثر منه بدافع الاعجاب[٢٢٠]، وهي الاستراتيجية الأساسية التي تمحور عليها عصر النهضة ومنطق النهضة بالذات، هي التي ستضحى في الخطاب العربي المعاصر ـ من حيث هو خطاب ردة ونكوص ـ موضع تبخيس ومقاطعة ورفض، وهي التي ستدان ليدان معها عصر النهضة برمته باعتباره، بلغة مطبِّق الأنتروبولوجيا الحضارية الباتولوجية في تحليل الذات العربية، عصراً «مهجَّناً ومهجِّناً». فإن يكن عصر النهضة قد بنى إستراتيجيته النهضوية على التمييز بين الحضارة الغربية والاستعمار الغربي ليترك باب التماهي مع الأولى مفتوحاً لمواجهة الثاني، فإن الناطقين بلسان السلفية المحدثة المرتدة على عصر النهضة لا يترددون في الإعلان عن معاداتهم لا لاستعمار الغرب وحده، بل أيضاً ـ وربما بالدرجة الأولى ـ لحضارته وثقافته. هكذا وقف عادل حسين في ندوة «العروبة والإسلام» يرد على إعتراض من اعترض على ميل أكثر المتداخلين في الندوة إلى عدم التمييز بين الإستعمار الغربي والثقافة الغربية، فقال: «تأتي هنا قضية أثارها أحد الأخوة وتستحق أن نقف عندها: لقد دهش من النقد الحاد والعداء الموجه للغرب. وحقيقة أنا أدهش لدهشته: من نعادي إذا لم نعاد الغرب؟ يقول صديقي: [٢٢١]: إننا نعادي في الغرب الاستعمار، نعادي في الغرب التسلط، ولكننا لا نعادي في الغرب الثقافة. وأتساءل: هل يمكن أن يكون الإستعمار وأن يكون التسلط وأن يكون التحكم بعيداً عن الثقافة؟ إن الثقافة التي نشأت في الغرب والتي صدرت إلينا بأشكال مختلفة من التحايل كانت تهدف إلى تشويه عقولنا وإقناعنا بقبول التبعية. فإذا لم نتمرد على هذه

الثقافة، فلا يمكن أن نخرج من التبعية. وعلى هذا فإنه يشرفني أن أكون معادياً وناقداً حاداً للثقافة الغربية»[222].

ويذهب هذا المذهب عينه ممثل آخر للسلفية المحدثة ـ منير شفيق ـ في دعوته القوى الاجتماعية، المرشحة في تصوره للقيام بـ «ثورة الأصالة»، إلى شن «مقاومة ضارية ضد الحضارة الغربية، وليس ضد السيطرة السياسية والعسكرية والاقتصادية فقط»[223]. وهذه «المقاومة» هي في الواقع تسمية إيجابية لعملية سلبية خالصة هي «القطيعة الحضارية»· إذ ليس المطلوب أقل من «قطع التواصل مع نمط الحداثة التابع الهجين»، وتطهير الذات من «سموم التغريب الفكري» والإنسلاخ «انسلاخاً كاملاً» عن «أرض الحداثة الغربية»، و«توقف اللهاث وراء الحضارة الغربية»، الموسومة والموصومة معاً بـ «الحضارة الفرنجية»[224]. ومنعاً لأي تجسير محتمل للهوة بين «الأصالة» و«الهجانة» يفرد داعية القطيعة الحضارية «باباً»[225] بعنوان «في رفض الانتقائية بين التراث والحداثة الغربية» يخصصه بكامله للرد على أصحاب «الاتجاه التوفيقي» الذي يدعو إلى «الأخذ من التراث ما هو صالح، والأخذ من التحديث ما هو صالح» بحيث «لا ينغلق في عالم التراث والسلفية فينسلخ عن الحداثة، ولا ينفتح على التحديث والتغريب إلى حد الانسلاخ عن التراث»[226]. وكما وجدنا المحلل النفسي والإناسي للذات العربية يتصدى لمحاكمة هذا الاتجاه دون سواه لأنه يمثل «القطاع الأوسع» و«التيار الأقوى في الممارسة» كذلك، فإن داعية القطيعة الحضارية يتصدى لتفنيد حجج دعاة الانتقاء والمزج الحضاري دون سواهم لأن الاتجاه التوفيقي الذي يصدرون عنه هو «الاتجاه الأقوى في الدفاع عن العلمنة أو الحداثة» على اعتبار أنه، في دفاعه الانتقائي عما يرى أنه «جيد وإيجابي» من حضارة الغرب دون ما هو «رديء وسلبي»، «لا ينطلق من مواقع تعلن العداء للتراث»، الأمر الذي يكسبه مصداقية و«قدرة ما في المواجهة» لا يحظى بمثلهما الاتجاه التغريبي الجذري المعادي للتراث والقائل بالأخذ «الابتلاعي» عن «الحضارة الفرنجية». وإنما تداركاً لخطر هذا الاتجاه التوفيقي، واثباتاً لبطلان إشكاليته ـ التي هي بالاجمال إشكالية عصر النهضة نفسه ـ من أساسها، يصوغ داعية القطيعة الحضارية نظرية تطهرية في فلسفة العلاقة ـ أو اللاعلاقة بالأحرى ـ بين الحضارات أقرب ما تكون في منطقها إلى منطق آلية الإغتسال القهري في العصاب الوسواسي. فكما أن المصاب بهذا العصاب يميل في بعض الحالات إلى تبني «رؤية كلية» تنزل الجزء منزلة الكل وتسبغ عليه طابعاً مطلقاً، فيعتقد أنه إذا ما تلوث بدنه في موضع من مواضعه ـ وليكن يده مثلاً ـ فلا بدّ له من غسل بدنه كله، وأنه إذا ما غسل بدنه كله ونسي جزءاً، ولو موضعياً منه، فكأنه ما اغتسل البتّة، كذلك ينزع داعية القطيعة الحضارية إلى تبني «مذهب كلي» لا يقر بجزئية الجزء، ولا يعترف به جزءاً ولو من كل، بل يماهيه مع الكل ويراه بحد ذاته كلاً، وهو ما يعني، على صعيد فلسفة التطهر الحضاري·

١ ـ إن الأخذ (التلوث) بجزء من حضارة ما يعني أخذها كلها.

٢ ـ إن الاغتسال من هذا التلوث الجزئي ـ الذي هو بالضرورة والتعريف كلي ـ لا بد أن يكون كلياً.

٣ ـ إن التصدي بالمقاومة لذلك الجزء يقتضي خوض حرب كلية ضد كل الحضارة التي جاء منها التلوث الجزئي ـ الكلي.

وبالعودة إلى إشكالية التماهي الجزئي مع الحضارة الغربية كما صاغتها غالبية النهضويين العرب المنضوين تحت لواء «الاتجاه التوفيقي»، فإن هذه «الرؤية الكلية» تعني:

١ ـ أن الأخذ الجزئي عن الحضارة الغربية هو، في أول المطاف وفي نهاية المطاف، غير ممكن، لأن اقتباس التقنية الغربية يعني اقتباس جملة الحضارة الغربية، إذ ما دام «الأمر يتعلق بالنظرة الكلية»، وما دامت «العلوم والتقنيات في الحضارة الاوروبية... جزءاً لا يتجزأ من تلك الحضارة»، فإنه من غير الممكن الأخذ بـ «ما توصلت إليه الحضارة الفرنجية المعاصرة من اكتشافات علمية وتقنيات» بدون الأخذ بـ «النسق الحضاري بأسره، بما في ذلك طراز النظام القائم». فالعلوم والتقنيات لا تنتقل من حضارة إلى حضارة بدون «تأشيرة دخول»، والحال إن رسم هذه التأشيرة ليس أقل من «التغريب الكامل»[227].

٢ ـ ما يصدق على التقنية في الاخذ يصدق على الاستعمار في الرفض. فبما أن الاستعمار هو جزء من الحضارة الغربية، وبما أن الجزء هو الكل، فإن رفض الاستعمار الغربي يقتضي رفض كل حضارة الغرب.

أما ذاك الذي لا يرى الكل الذي هو في الجزء، ولا يرى في الاستعمار أبعاده الحضارية الكلية التي «تتعدى الجوانب الاقتصادية والسياسية والعسكرية»، ولا يريد أن يحارب سوى الاستعمار الغربي دون الحضارة الغربية، فـ «لن يستطيع أن يشن حرباً شاملة ضده، ومن ثم لن يتمكن من تحقيق النصر ضده». فعندما «نخوض جزءاً من المعركة، بدون أن نخوض المعركة كلها، فلا مفرّ من أن «نهزم في الأجزاء الأخرى، وبهذا يعود [الغرب] فيسلب النصر الذي نحققه في ذلك الجزء»[٢٢٨].

٣ ـ «بكلمة، إن معالجة جزئية لحرب شاملة تؤدي إلى خسارة الحرب مهما أحرز من نجاح في هذه المعركة أو تلك. فالحرب الشاملة التي شنت ضدنا لا تواجه إلا بالحرب الشاملة»[٢٢٩].ولأن هذه «الرؤية الكلية» ظلت غائبة عن اولئك الذين «وقفوا سياسياً ضد الاستعمار والامبريالية»، فقد ظلوا يتخبطون «في أحضان التبعية». والواقع أن «التخلص من الاحتلال العسكري وإسقاط حكومات العملاء وتأميم الشركات والبنوك الاجنبية» لا «يؤدي إلى تحقيق الاستقلال وحماية البلاد من العودة إلى الوقوع تحت السيطرة». فما دامت «الهيمنة شاملة تتعدى تلك الجوانب العسكرية والسياسية والإقتصادية، يغدو من المحال الإطاحة بالتبعية ما لم تضرب السيطرة ضربة شاملة، ونرفض التبعية رفضاً شاملاً، وهذا لا يكون إلا إذا خرجنا من الغرب بكل مدارسه... وحققنا استقلالنا الحضاري والثقافي وخلعنا عنا ما فرضه الغرب علينا من أنماط حياة ومعايير ومفاهيم ونظريات واخلاق وفلسفات»[٢٣٠].

وكأن هذه الحرب الهجومية الشاملة على جبهة الحضارة الغربية لا تفي بالغرض المطلوب بالنسبة إلى داعية القطيعة الحضارية الكلية، لهذا نراه يعززها بحرب موازية من نمط تحصيني ودفاعي على جبهة الحضارة العربية الإسلامية. فإن تكن استراتيجية النهضويين العرب التوفيقية، القائمة على التماهي الجزئي والعداء الجزئي للغرب، استراتيجية باطلة بحكم الماهية الكلية للجزء، مما لا يترك خياراً آخر سوى التماهي الكلي أو العداء الكلي، فإن الماهية الكلية المصمتة للنمط الحضاري الاسلامي تمنع تطعيمه بأي عنصر من نمط حضاري مغاير مهما تكن درجة جزئيته. وهكذا يعلن داعية القطيعة الحضارية، ودوماً من مطلّ «النظرة الكلية»، أن التمازج الحضاري الجزئي الذي ينشده التوفيقيون هو «في نهاية المطاف غير ممكن، لأن الإسلام لا يقبل المزج بما هو غريب عنه، فكيف حين يكون مضاداً له مثل الحال مع الحداثة الغربية». وبناء عليه، فإن أولئك «الذين يتبنون أية نظرية من النظريات الفلسفية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية التي قامت بها هذه المدرسة او تلك من مدارس الغرب يقيمون بالضرورة حاجزاً بينهم وبين الاسلام»[٢٣١].

وإذ يشطب داعية القطيعة الحضارية على هذا النحو بجرّة قلم على واحدة من أهم السمات التي صنعت عظمة الحضارة العربية الاسلامية، وهي انفتاحها الحضاري على الحضارات السابقة لها والمعاصرة لها، لا يتردد، إحكاماً لغلق دائرة القطيعة، في أن يفرد «باباً في علاقة الحضارات ببعضها» لينفي هذه العلاقة، وليقرر أن كل حضارة دارة مقفلة، وأن التفاعل الحضاري أسطورة ملفقة لدواعي مقتضى الحال، وأنها لكاذبة «تلك الموضوعة القائلة أن الحضارات تقوم على بعضها.. وأن ما من حضارة إلا تتفاعل مع الحضارات الأخرى وتتبادل الإخصاب وإياها»[٢٣٢].

وتوكيداً لهذه النزعة النفيية بصدد التفاعل ما بين الحضارات لا يتردد داعية الانغلاق الحضاري في الإقدام على خطوة يَعِزُّ نظيرها في الخطاب العربي الحديث والمعاصر، إذ يبادر بكل بساطة، ونزولاً عند حكم منطق فلسفته الانغلاقية، إلى أن ينزع عن الجرح النرجسي العربي واحدة من أنجع ضماداته ليؤكد أنه، خلافاً لكل دعاوى المدعين، سواء أمن الرافضين للحضارة الفرنجية والداعين إلى مقاومتها أم من القائلين بالتماهي الجزئي مع الجانب التقني على الأقل من حضارة الغرب، فإن الحضارة الغربية لم تتأثر، وما كان لها أن تتأثر، بالحضارة العربية الاسلامية بحكم التضاد في الروح بينهما وبحكم الدائرة المقفلة التي يتحرك ضمنها مسار كل حضارة. وهكذا يقول في معرض تفنيد الموضوعة «الخلافية» القائلة بتفاعل الحضارات فيما بينها وبالأخذ عن بعضها بعضاً:

«إن هذه الموضوعة واسعة الانتشار حتى في أوساط بعض الذين يرفضون الحضارة الفرنجية ويدعون إلى مقاومتها. وهذا ما يلمسه المرء حين يستمع لتفاخرهم باقتباس أوروبة للحضارة العربية الاسلامية، أو لاعتمادها على العلوم التي ازدهرت في ظلها. وتستخدم هذه الفكرة من قبل البعض من منطلقات أخرى وهي إغراء جماهيرنا ومثقفينا للأخذ بالحضارة الفرنجية باعتبار ان ذلك هو القانون في نهضة الحضارات... ولكن السؤال: هل من الصحيح أو الثابت تاريخياً أن الحضارات تقتبس من بعضها أو تتراكم فوق بعضها... أم أن لكل حضارة مساراً يمضي ضمن سياق خاص، كما لكل منها قوانينها الداخلية التي تتحكم في حركتها؟... وبالمناسبة كثيراً ما نسمع عن اخذ أوروبة للعلوم والتقنيات عن العرب والمسلمين إبان نهضتها، وذلك كدليل على اعتبار العلوم والتقنيات مشاعاً انسانياً، وهو «كالشعلة التي تنتقل من يد إلى أخرى». وفي الواقع أن الاوان لأن يدقق في هذا الأمر ولا يؤخذ على علاته، وذلك على الرغم مما يحمله من إغراء للمسلمين حين يقال لهم أن الغرب اخذ عنهم العلوم والتقنيات وبنى عليها ما نراه اليوم من تقدم وحضارة تبهر الأبصار وتعمي البصائر... في الحقيقة، كل من يدقق في منهج إبن سيناء الطبي... سيجد أن ما فعله الفرنجة المعاصرون في الطب مضى في الطريق المعاكس ولم يؤخذ عن إبن سيناء إلا بعض القوانين العلمية والتقنيات. فطب إبن سيناء أو الرازي، على سبيل المثال، كان ينطلق من وحدة بين الفرد والمجتمع والروح والعقل والجسد والطبيعة والبيئة، وكان يعالج الأمراض في ظل هذه الوحدة وبالاعتماد عليها... بينما ذهب الطب في الغرب باتجاهات وحيدة الجانب وأحدثت طلاقاً فيما بين تلك الجوانب التي كان يراها طب الرازي وابن سيناء موحدة... الشيء نفسه يمكن أن يلحظ في مختلف المجالات العلمية والتقنية واتجاهات تطورها، بل في الاتجاهات الفلسفية أيضاً. وعلى سبيل المثال كثيرون يتحدثون عن اقتباس الغرب عن ابن رشد ـ بالرغم من تحفظنا على الكثير من افكاره ـ ولكن ماذا أخذوا فعلاً عن ابن رشد؟ لقد أخذوا الجانب الأرسطي ورموا بعيداً بكل ما هو وليد الحضارة الاسلامية. أي أنهم استعادوا أرسطو واستعادوا الفلسفة اليونانية من خلال ابن رشد. أما ابن رشد نفسه فقد لفظوه كما تلفظ النواة. لأن فلسفة النهضة الأوروبية وتطوراتها حتى الآن لم تشكل تواصلاً مع ابن رشد أو الرازي أو ابن سينا، وإنما تواصلت مباشرة مع الفلسفة الإغريقية وسارت ضمن خطوط أخرى تختلف تماماً عن الخطوط التي سارت عليها الفلسفة في ظل الحضارة الاسلامية»[٢٣٣].

وحتى ندرك مدى تضاد هذه النزعة الانغلاقية الحضارية، التي لا تتعقل العلاقة بين الحضارات إلا بلغة «الحرب الشاملة ضد الحرب الشاملة»، مع النزعة الانفتاحية لعصر النهضة، حسبنا أن نعقد مقارنة سريعة بين ما يمكن اعتباره أول رائد نهضوي ـ ونقصد رفاعة رافع الطهطاوي ـ وبين من يمكن أن يكون آخر من تصدى في الخطاب العربي المعاصر لإرساء «استراتيجية حضارية جديدة» ـ ونعني أنور عبدالملك مؤلف «ريح الشرق». فمؤلف «مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية»، الذي عاش وكتب في عصر كانت فيه حركات الإحياء السلفي تحذر من مخالطة الأوروبيين الموصومين في الغالب بأنهم من أهل «الكفر»، لم يتردد في الدعوة إلى مخالطتهم والأخذ عنهم ـ ولو بتقييد ـ واصفاً التفاعل معهم فيما لا يخالف الشرع والدين بأنه مثل «المغناطيس الذي يجلب المنافع»، لأن «مخالطة الأغراب، لا سيما إذا كانوا من أولي الألباب، تجلب للأوطان من المنافع العمومية العجب العُجاب»[٢٣٤]. ولئن كال المديح لمحمد علي وأثنى على ذكره ولقّبه بالمقدوني الثاني، فلأنه قاد مصر على طريق التقدم وأعاد وصلها بالعالم، ولا سيما بجناحه الغربي المتقدم: «فلو لم يكن لمحمد علي من المحاسن إلا تجديد المخالطات المصرية مع الدول الأجنبية، بعد أن ضعفت الأمة المصرية بانقطاعها المدد المديدة والسنين العديدة، لكفاه ذلك. فلقد أذهب عنها داء الوحشة والانفراد، وأنسها بوصال أبناء الممالك الأخرى والبلاد، لنشر المنافع العمومية، واكتساب السبق في ميدان التقدمية»[٢٣٥]. ولكن بعد قرن ونيّف من رسم المسودة الأولى لهذه الاستراتيجية الحضارية الإنفتاحية، وبعد أن أزيلت من خريطة الوعي البشري الحدود التي كانت تفصل بين ديار «الكفر» وديار «الإيمان»، يأتي مصمم «الاستراتيجية الحضارية الجديدة» ليدعو إلى رسم

الحدود من جديد لتفصل هذه المرة بين ديار «الغرب» وديار «الشرق» فصلاً أشد بتراً وتنافياً حتى من ذاك الذي كان أملاه لاهوت القرون الوسطى الكلي التشدد والقطعية، وليطالب بإغلاق جميع بوابات العبور التي يمكن أن تربط بين العالمين اللذين لا يربط بينهما سوى تنافي «الشر» و«الخير» وتضادهما المانوي المطلق، وليحرض على شن حرب تصفية وإبادة شاملة ضد كل ما يمكن أن يكون تسرب من العالم الأول إلى العالم الثاني خلال ذلك القرن النهضوي الانفتاحي المشؤوم من قرون «الصراع المصيري» - التي تزيد على الخمسين عدداً - بين «ريح الغرب» الإبليسية و«ريح الشرق» القدسية. وإنما بدالة هذا «التناقض الرئيسي» في «الحرب الحضارية المصيرية» ينبغي «أن نعمل في آن واحد على إغلاق حدودنا القومية أمام الصهيونية والاستعمار» وأن نقيم «جبهة وطنية متحدة تمثل مفهوم العروة الوثقى في عصرنا وتشمل الجميع باستثناء فئة قليلة من المتعاملين مع الاستعمار السياسي والحضاري» وأن «نقتلع دون هوادة كافة الجذور والجراثيم التي تبث سم التبعية الفكرية تحت ستار التحديث»[٢٣٦]. وإنما عن طريق هذا «الانغلاق في وجه العدو الحضاري الخارجي» وهذا «الانفتاح في الداخل» على جميع القوى المعادية «للاستعمار الحضاري» و«لعملائه الحضاريين» الذين «تمكن الغرب من توليتهم المكانة الأولى في الحياة الثقافية، بل وأحياناً كثيرة في الحياة الاجتماعية والسياسية في الأمة العربية، فأصبحوا أبواقاً للثقافة الغربية باللغة العربية، واصبحوا يتحدثون عن الاسلام بلغة المستشرقين، وعن الأمة العربية بمنظور الاستعمار الثقافي، يمكن أن نخوض بنجاح «المعركة الحضارية الشاملة ضد الاستعمار الحضاري»، وأن ننتزع من الغرب «مفاتيح المبادرة التاريخية» لنؤسس أنفسنا في «مركز القوة العالمي الجديد» ولنقدم للعالم «نمطاً أو مشروعاً حضارياً مغايراً للنمط الغربي بنوعيه، الرأسمالي الغربي من ناحية، والإشتراكي الأوروبي الشرقي من ناحية أخرى»[٢٣٧].

وبصرف النظر عن الطابع الهذائي الجلي لهذا التضخم المفرط في الطموح الحضاري، وبغض النظر أيضاً عن أن المحاولة الوحيدة التي جرت في التاريخ المعاصر لإغلاق الحدود في وجه «العدو الحضاري الخارجي» ولاقتلاع «الجراثيم التي تبث سم التبعية الفكرية» لثقافته كانت تلك التي شهدتها كمبوديا في عهد الخمير الحمر بقيادة بول بوت والتي أخذت شكل إبادة جماعية لمئات الآلاف من «عملاء الغرب الحضاريين»، فإن ما يذهل في النص أعلاه من حيث الجراة النظرية تركيبه المزجي بين «الاستعمار» و«الحضارة»، وصياغته بالتالي لمفهوم «الاستعمار الحضاري».

والواقع أن إيديولوجيي الحقبة الكولونيالية الغربيين كان سبق لهم، هم انفسهم، أن قرنوا بين الاستعمار والحضارة، وتحدثوا عن «استعمار حضاري»، أو «تحضيري» بالأحرى. ولكنهم ما فعلوا ذلك إلا كمحاولة لتبرير الاستعمار في نظر أنفسهم وفي نظر الشعوب المستعمرة على حد سواء. أما حديث مؤلف «ريح الشرق» عن «الاستعمار الحضاري» فغرضه ليس تبرير الموصوف، بل - على العكس - تبخيس الصفة. فالمطلوب هذه المرة هو رأس الحضارة. ولئن قرنت بالاستعمار، أي بذكرى صادمة وبخبرة تاريخية جارحة للغاية بالنسبة إلى العرب كما إلى معظم شعوب العالم الثالث، فإنما لإدانتها ولتحميلها بشحنة وجدانية سلبية من شأنها أن تحرر بصورة آلية ولاشعورية لدى المتلقي شحنة مضادة من الكراهية والعداء.

وعلى هذا النحو، وعلى خلاف الخطاب النهضوي الذي ما تحدث إجمالاً إلا عن الاستعمار العسكري بمفهومه كاحتلال أجنبي، وعلى خلاف الخطاب الثوروي الذي انتقل ابتداءً من مرحلة الاستقلالات إلى التركيز على الاستعمار بمفهومه الامبريالي الجديد كظاهرة نفوذ سياسي وهيمنة إقتصادية، وعلى خلاف الخطاب التنموي الذي شدد على التبعية الاقتصادية باعتبارها آخر موروثات الحقبة الكولونيالية، فإن الخطاب النكوصي المعاصر يضع في رأس أولويات عدائه ما سماه في البداية بـ «الاستعمار الفكري» و«الاستعمار الثقافي»، وما انتهى إلى تسميته - على ما في ذلك من مفارقة - بـ «الاستعمار الحضاري». وعلى معهود عادته في الممارسة البارعة، والديماغوجية، لاستراتيجية التسمية، فإنه يحوِّل أيضاً مفهوم

«التبعية» عن منطوقه الإقتصادي ليعطيه معنى شديد الجارحية نرجسياً، الا وهو معنى التبعية الفكرية والحضارية»[238].

على هذا النحو يتحدث ممثل السلفية المحدثة عن «الهجمة الحضارية الغربية الكاسحة التي تقتحم في بلادنا الدور والرؤوس» وعن «استمرار التدفق الثقافي والحضاري الغربي واكتساحه مقومات التميز القومي، وذلك لصالح الهيمنة الغربية السياسية والاقتصادية والفكرية»[239]. وبدوره يحذر ممثل السلفية السياسية من «الآثار المدمرة للغزو الفكري والروحي للحضارة الغربية... وللهجمة الغربية الفكرية التي صاحبت وأعقبت الهجمة العسكرية»[240]. بينما يحذر ممثل آخر للسلفية السياسية من السقوط في «حضيض الهزيمة الحضارية المدمرة... والتبعية الفكرية والروحية الكاملة للحضارة الحديثة»[241].

ولكن تداول مقولة «الاستعمار الحضاري» ومرادفاتها لم يعد محصوراً بالتيارات السلفية، التقليدية منها والمحدثة، بل أضحى ـ وهذا ما يدلنا على أننا أمام ظاهرة هي أقرب ما تكون إلى الوباء النفسي ـ رائجاً حتى في خطاب ممثلي التيارات القومية المنفتحة بقدر أو بآخر على الحداثة وحوار الثقافات. وعلى هذا النحو لا يتردد مؤلف «**مجتمع النخبة**» في الحديث عن «الغزو الثقافي والحضاري الأجنبي» وفي إدانة ما يصر على تسميته ـ مع باقي دعاة الانغلاق الحضاري ـ بـ «التبعية الثقافية» باعتبارها تجسيداً لغلبة «الثقافة الهجينة» ـ التي هي «ثقافة النخبة» ـ على «ثقافة الشعب» وتعبيراً مضاداً لروح الشعب عن «تبعية الطبقة العليا وتأثرها بالبورجوازية الغربية» على قاعدة «التغريب الكامل»[242]. ولا يكتفي ممثل بارز للاتجاه القومي العربي المعقلن بالحديث عن «التلوث الثقافي والاستلاب الثقافي» نتيجة لـ «طغيان النموذج الغربي» فحسب، بل لا يحجم حتى عن الحديث عن «غائلة الامبريالية الثقافية التي تكوّن شكلاً متقدماً من الامبريالية السياسية»[243]. ويغلو ممثل بارز أيضاً للاتجاه القومي العربي الإسلامي في هذا المنحى فيتحدث عن «الامبريالية الحضارية» بوصفها «السلاح الجديد للقوى الامبريالية لإحكام قبضتها على الشعوب»[244]. على أن ممثل السلفية اليسارية هو من يذهب، في مشروعه لـ «تحدي الحضارة الغربية»، إلى أبعد مدى في عملية اقنمة مفهوم «الاستعمار الحضاري»: «فإن كان الأفغاني قد نبه من قبل على الاستعمار العسكري المتمثل في الاحتلال، وكنا في اوائل القرن قد أدركنا مخاطر الاستعمار الاقتصادي المتمثل في شركات الاحتكار الدولية، كما حاولنا التنبيه على مخاطر الاستعمار الثقافي بلفظ كل شيء سوى مقولات الدين، فإن «اليسار الإسلامي» ينبه على مخاطر الاستعمار الحضاري، أي تفريغ الحضارة من داخلها عن طريق القضاء على انتساب الأمة لها حتى تُجتث جذورها التي تمدها بأسباب حياتها وبدوام استمرارها»[245].

ويواصل مؤلف «**الإسلام وتحديات الإنحطاط المعاصر**» العمل التنظيري باتجاه أقنمة مفهوم «الإستعمار الحضاري»، فيصوغ قانوناً جدلياً غريباً يقيم علاقة تناسب عكسي بين «الاستعمار السياسي» و«الاستعمار الحضاري»: فكلما خفّت وطأة الأول ازدادت ضراوة الثاني: «ففي مرحلة الاستعمار المباشر شنت حملات مباشرة تارة ومبطنة أطواراً أخرى ضد الاسلام... وعندما كان التغريب يفرض فرضاً كان من الواضح أن ذلك يتم بالرغم من إرادة الأمة... وحتى بعض قادة حركات الاستقلال من الفئات المتغربة كانوا في تلك المرحلة يحافظون على كثير من المظاهر الاسلامية... وعندما وصل هؤلاء إلى سدة الحكم في مرحلة الاستقلال خطوا بالبلاد خطوة إضافية على طريق التغريب الفكري.... وتعميم النموذج الحضاري الفرنجي... وفرض التبعية... إن الحرب التي شنت ضد الإسلام ورجاله تواصلت ولكن من خلال قوى ترفع أعلاماً غير أعلام الاستعمار، بل تعلن عداءها السياسي للاستعمار، مما جعل المعركة تزداد تعقيداً وغموضاً. فقد كان مفهوماً من الاستعمار المباشر ورجاله أن يحاربوا الإسلام وأهله، ولكن لم يفهم الشعب لماذا تواصلت هذه الحرب في عهد الاستقلال وفي العهود التي تلته. بل لماذا ازدادت ضراوة... وازدادت السيطرة الإستعمارية كما ازدادت التبعية للخارج في مختلف المجالات؟»[246].

وكما أن مفاهيم من قبيل «الاستعمار الحضاري» و«الغزو الفكري» و«الامبريالية الثقافية» هي مفاهيم متنافرة تجمع بين ضدين لا يمكن الجمع بينهما، هما الإستعمار والحضارة، الغزو والفكر،

الإمبريالية والثقافة، كذلك فقد كان من المحتم، حتمية إستدعاء المشكلة لحلها والسم لترياقه، أن ترى النور مفاهيم للمقاومة وصد الغزو والعدوان، مبنية هي الأخرى على المزاوجة الضدية، من قبيل مفهوم «الأمن الثقافي» الذي أخذ يروج استعماله، في الأونة الاخيرة، في الخطاب العربي المعاصر[٢٤٧]. فهذا المفهوم، المستمد مباشرة من قاموس الحرب الوقائية العسكرية أو الاقتصادية (الأمن الداخلي، الأمن القومي، الأمن الغذائي) يحدد من الثقافة الأجنبية موقفاً سلبياً وحمائياً ـ وبالتالي إفقارياً بالنسبة إلى الثقافة الوطنية ـ تقوم «فلسفته» على «المنع» و«المصادرة» و«مكافحة التسلل والتهريب»، بل على «العزل» و«الحجر الصحي» و«التطهير» في حال ثبوت «التلوث الثقافي»، ناهيك عما تستلزمه هذه «الفلسفة» من جهاز تنفيذي هو بالضرورة ذو طبيعة قمعية: حرس حدود، رجال جمارك، دوريات تفتيش، عناصر استخبار ومكافحة، رقباء ومقصات رقباء، وما إلى ذلك مما يمكن أن يدخل في وظيفة «الشرطة الثقافية».

لكن إذا ودعنا هذه الصورة الكاريكاتورية جانباً، نجد أن لمقولة «الاستعمار الحضاري»، جانباً مفجعاً في مأساويته، فهي إذ تضع الذات العربية في وضع التضاد المطلق مع الحضارة وتطالبها بأن تعاديها عداءها للاستعمار والامبريالية، تحكم على هذه الذات بتمزق مأساوي، بل فصامي، يشل طاقتها على الإقلاع والإنطلاق، ويحبسها في عنق زجاجة التاريخ الكوني، ولا ينذرها لمصير آخر غير مصير الأوابد التي كتب عليها الانقراض لعجزها عن التكيف. وبكلمة واحدة، أنها تحكم على هذه الذات بالتخبط الخانق في حالة «انحباس حضاري». فعندما تدعى الذات إلى مماهاة الحضارة بالإستعمار ـ والإستعمار مرادف للنفي المطلق للذات ـ لا يعود أمامها إلا أن تقيم بينها وبين الحضارة علاقة تنافٍ ذي حدين: فأي قبول منها بالحضارة سيكون بمثابة نفي للذات، وكل تأكيد منها للذات سيكون بمثابة نفي للحضارة. ولعل ما من شعب في التاريخ الحديث عانى من مثل هذا الإحراج المأساوي المحبوس المخارج كالهنود الحمر. ولقد كان مصيرهم الإبادة والانقراض. ولكن لئن واجه الهنود الحمر هذا الإحراج الانتحاري على ارض الواقع والتاريخ، فإن الذات العربية لا تواجهه لحسن الحظ ـ هذا إذا جاز الكلام هنا عن حسن حظ ـ إلا على الورق ومن خلال العين الإيديولوجية المعصوبة[٢٤٨] لمنتجي الخطاب العربي المعاصر من حيث هو خطاب ردة ونكوص. ولا يعنينا هنا أن نخوض في حديث احتمالات أو فرص ترجمة منطوق هذا الخطاب إلى واقع، وما سيترتب من كلفة بشرية وثقافية باهظة على أي محاولة للسير في طريق «القطيعة الحضارية» كاستراتيجية للمقاومة ضد «الاستعمار الحضاري». ولكن كل ما نودّ أن نلاحظه أن استراتيجية القطيعة الحضارية هذه، التي تمليها مقولة «الاستعمار الحضاري» كترياق مضاد، تضع نفسها على طرفي نقيض مباشر مع الاستراتيجية الحضارية لعصر النهضة. فمقولة «الإستعمار الحضاري»، المتعاظمة الرواج في الخطاب العربي المعاصر، ليس من شأنها، في خاتمة المطاف، غير أن تحول الحضارة إلى موضوع غريب وعنصر شديد الأذية والسمية، وغير قابل بالتالي للاستدخال ولا للتمثل[٢٤٩]، وبكلمة واحدة، إنها مقولة مانعة للأيض الحضاري. والحال أن كل الاستراتيجية النهضوية لم تكن، في مختلف رواياتها وتلاوينها، إلا محاولة لتسهيل هذا الأيض الحضاري. ولا يتسع المجال هنا لعرض شتى التخريجات التي اعتمدتها استراتيجية الرواد النهضويين للفصل بين الحضارة وحاملها المستعمر، ولتحويلها إلى موضوع مقبول من الذات وغير متناف معها، وقابل بالتالي للاستدخال والتمثل. ومن هذه التخريجات، كما رأينا، القول بأن الأخذ عن أوروبا إنما هو مجرد استرداد لما أخذته عنا. ومنها أيضاً التذكير بأن الذات ملزمة، بمقتضى قواعدها الذاتية، بطلب العلم «ولو في الصين». ومنها أيضاً إقامة علاقة تنافٍ لا بين الذات والحضارة، بل على العكس بين الذات والانحطاط. فالانحطاط عرض عارض في حياة الذات وتاريخها. وهي إذا ما نهضت من عثرتها وتقدمت، ولو بالاقتباس عن غيرها، فإنما تنضو عنها التأخر الدخيل عليها وتستعيد حالتها الأصلية التي هي بلغة الطهطاوي «التقدمية». وإنما في هذا المنحى جرى التأكيد، من خلال توظيف جدلي لصفة «الحقيقية»، على التطابق بين الإسلام والحضارة الحديثة، أو «المدنية» كما كان يُؤْثر الرواد النهضويون أن يقولوا، وذلك سواء باتجاه القول مع محمد عبده بأن «المدنية الحقيقية مطابقة للاسلام»، أو باتجاه القول مع تلميذه محمد فريد وجدي بأن «الاسلام

الحقيقي مطابق للمدنية»(٢٥٠). وقد أوغل هذا الأخير في هذا الاتجاه إلى حد القول في كتابه ذي العنوان الدال: «المدنية والاسلام»: «إن كل ترقّ يحصل في العالم، وكل خطوة تخطوها العقول في سبيل الكمال، ليس إلّا تقرباً. إلى الإسلام» و«إن كل ما يقرأه من قواعد المدنية العصرية ليس بالنسبة إلى قواعد الديانة الاسلامية إلا كشعاع من شمس أو قطرة من بحر»(٢٥١). وفي هذا السياق جرى التأكيد على وحدة الجنس البشري ووحدة العقل البشري ـ وهي الوحدة التي يؤكدها منطق الخطاب القرآني الكريم ومنطوقه معاً: فبما أن الإسلام هو دين العقل، فكل ما يقبله العقل يقبله الاسلام. وعلى قاعدة هذه النزعة العقلية الكونية، ودوماً ضمن إطار المسعى إلى تخفيف التوتر بين الموروث الاسلامي والوافد الغربي، جرت محاولة واسعة النطاق، وعظيمة الجدوى، لاستدخال المفاهيم الأساسية للفكر الغربي الحديث ولتبيئتها عن طريق التوحيد بينها وبين ما هو قريب إليها من المفاهيم التقليدية للفكر الإسلامي بعد إخضاعها لعملية تحوير في المعنى وتطوير في المدلول. «وعلى هذا النهج انقلبت المصلحة تدريجياً إلى المنفعة، والشورى إلى الديموقراطية البرلمانية، والإجماع إلى الراي العام، واصبح الاسلام نفسه مرادفاً للتقدم»(٢٥٢). بالطبع، هذا لا يعني أن التوتر لم يكن في الأصل شديداً، ولا أن الاختلاف لم يكن عميقاً، ولا سيما أنه ما كان، على حد تعبير أحمد أمين، «اختلافاً بسيطاً كالذي يكون بين أفراد الصنف الواحد، ولكنه اختلاف كبير كالذي يكون بين الأصناف المتعددة»(٢٥٣). ولكن من الممكن أن نقول مع أحمد أمين كذلك، إن العملية النهضوية لم يكن لها من هدف آخر سوى صهر تلك «الخلافات الكثيرة في بوتقة واحدة»، وإن «عمل المصلحين» لم يكن له من قوام آخر سوى «إشعال النار تحتها حتى يتم امتزاجها ويذهب زبدها»(٢٥٤).

والحال أن استراتيجية اللأم والصهر هذه، التي كانت العنوان الأبرز في الخطاب النهضوي، هي التي يستعاض عنها اليوم، في الخطاب العربي المعصوب، بما يمكن أن نسميه استراتيجية فك ارتباط، ولكن ليس بغية تخفيف التوتر كما في الحالات الحربية الفعلية، بل على العكس، بغية تشديد التوتر من جديد وتصعيده إلى تنافٍ استقطابي مطلق بحيث لا يعود أي وافد من الحضارة الحديثة الموصومة بأنها «فرنجية» يقبل التطابق مع أي موروث من الحضارة العربية الإسلامية. وإذا عدنا إلى صورة صاحب كتاب «زعماء الاصلاح» قلنا إن منتجي الخطاب العربي المعاصر المضاد للنهضة لا دأب لهم، هم أيضاً، سوى «إشعال النار» وتأجيجها، ولكن هذه المرة بغرض فك اللحام وإعادة فرز ما التأم وانصهر. وعلى هذا النحو يصوغ ممثل السلفية المحدثة قانوناً للعلاقة بين «تيارات الفكر الموروث من جهة، وتيارات الفكر الوافد من جهة اخرى» هو قانون المواجهة والصدام الذي هو ـ فضلاً عن ذلك ـ قانون صارم لو حادت عنه «شعوب المنطقة» المكتسحة بـ «التدفق الثقافي والحضاري الغربي» قيد أنملة، ومالت به نحو التوفيق والمهادنة، لحكمت على نفسها بإمحاء الذات وبالامساخ إلى «نوع من القردة المَهَرة، يتقنون بعضاً من الصنائع بغير انتماء ولا هوية»(٢٥٥).

وتأكيداً لهذه العلاقة الضدية التي هي العلاقة الوحيدة التي يمكن أن تجمع بين القطبين المتنافيين، الموروث والوافد، لا يحجم ممثل السلفية التقليدية عن الطعن في واحد من أكبر وأثمن المبادىء التي أقرتها ـ مع «الإسلام ـ البشرية المتحضرة، فيجاهر بعدم إيمانه بوحدة العقل البشري ويدمغ هذه الوحدة بأنها مغالطة تغريبية: «لقد كان من أكبر المغالطات التي روجها التغريب والغزو الثقافي أن لا فرق بين العقل العربي والعقل الغربي... إلى غير ذلك من الإدعاءات التي رددها دعاة التغريب في محاولة للتعمية عن الفوارق الذاتية والنفسية والعقلية الواضحة بين الثقافة العربية والثقافة الغربية، وبين المزاج النفسي الذي كونته جذور أساسية مستمدة من الاسلام في الأمة العربية، ومن الوثنية الإغريقية في الغرب»(٢٥٦).

ولئن مثل التعليم الحديث بمعناه الديموقراطي المعمم واحدا من أهم الانجازات التي تمخض عنها إقرار البشرية المتحضرة بوحدة العقل البشري، ولئن مثل هذا التعليم في الوقت نفسه العلة النهضوية الأولى التي عقد عليها جميع «زعماء الإصلاح في العصر الحديث» بلا استثناء الآمال الكبار في تجسير

الهوة بين التأخر والتقدم، والانتقال من حال الانحطاط إلى حال الحضارة، فإن هذا التعليم الحديث ـ الذي ما كان لولاه ليكون للنهضة من معنى ـ هو الذي يُتخذ اليوم، في الخطاب العربي المعصوب، هدفاً للطعن والتجريح بحجة أنه ناتج «تغريب» وعامل «تغريب». فممثل السلفية المحدثة لا يتردد في أن يدين بجرة قلم ليس فقط كل «من تأثروا بالثقافة الغربية من أبناء البعثات أو مدارس التبشير أو **المدارس المحلية الحديثة**»[٢٥٧]، بل كذلك، وبالأصل، «نمو التعليم الحديث» الذي لم يؤد إلا إلى «نمو نزعة التوجه الحضاري للغرب، كنزعة فكرية واكبت الزحف الغربي على الوطن العربي»[٢٥٨].

وانطلاقاً من أن «جانب الغزو الثقافي ـ الحضاري هو الأخطر والأشد فاعلية»، يشن داعية القطيعة الحضارية هجومه الأكثر تركيزاً على «التعليم الحديث» لأنه بدوره هو الجانب الأخطر والأشد فاعلية من جوانب «الغزو الثقافي ـ الحضاري» لأن من شأنه أن «يجعل الغرب يدخل العقول والبيوت» ويقوض «أساسات استقلال الأمة ووحدتها وهويتها» من داخلها ويفرض «أفكاره وإيديولوجياته وثقافاته وحضارته ونهج حياته وأنماطه المعيشية». فالتعليم الحديث هو نبت غريب استزرعه الاستعمار ـ بعد اقتلاع النبت الأصيل ـ ليكون، في حال غيابه، وكيله الحاضر أبداً وعامله الفاعل دوماً. وعلى هذا، «عندما اجتاح الغرب بقواته العسكرية بلادنا وأحكم قبضته السياسية عليها، راح يعمل على تحطيم كل مقوماتها الأساسية التي تشكل استقلالاً عنه وبديلاً له، فأقام مدارسه وكلياته التبشيرية والعلمانية وجامعاته الحديثة لكي يخرج جيشاً من المثقفين الموالين له، ممن ينسلخون عن ثقافة الاسلام ويتبعون ثقافة الغرب». وبالمقابل «فقد ضرب المثقف الاسلامي والمدرسة الاسلامية»، والغى «المنهاج الاسلامي من المدارس والتعليم» وعمل «على تحطيم كبريات الجامعات الاسلامية، إما بالإهمال، وإما بعدم الاعتراف بشهاداتها، وإما بالدعم الذي قدم للجامعات والمدارس ذات النمط الغربي». وشن «الغزاة الغربيون» «إرهاباً فكرياً ضد كل من يرفض الأنماط الغربية ويستمسك بأنماطنا الأصلية»، فـ «عمدوا إلى الانتقاص من قدر العلماء والمثقفين الاسلاميين... وعملوا على إبعادهم عن المراكز العامة، بما في ذلك مراكز القضاء المدني والتدريس، وأحلوا جامعيين متغربين مكانهم يطبقون القانون الوضعي والمناهج العلمانية»[٢٥٩].

ولا يتردد ناقد «مجتمع النخبة» الذي هو بالتعريف «مجتمع تغريب» في تسديد أقسى ضرباته «للمدرسة العربية الحديثة» من حيث هي نتاج مباشر للتغريب ومصدر لإعادة إنتاجه في آن معاً. فـ «تاريخ المدرسة العربية الحديثة، منذ قيامها على يد المبشرين الأوائل، يعكس الوظيفة الخاصة التي أنيطت بها. فهي تهدف، على صعيد التعليم أو نقل القيم، إلى انتزاع فئة المتعلمين من بيئتهم وربطهم بنسغ فكري وحضاري آخر... وتخلق لامنتمياً، مغترباً، معادياً للمجتمع، يعتبر تعليمه واسطة للصعود والترفع[٢٦] وأهلية للدخول وسط الحياة الحديثة والتمتع بنمط الحياة الغربي الحديث»[٢٦١].

واستراتيجية فك الإرتباط الحضاري، الكامنة وراء تسعير حملة التشكيك في التعليم الحديث الناقل لجرثومة ما أمسى يسمى حتى بـ «التبعية المدرسية»[٢٦٢]، تتجلى أيضاً من خلال العداء المتزايد الذي باتت تقابل به فكرة القومية العربية في خطاب الارتداد عن عصر النهضة. فالقومية العربية، التي كانت واحدة من أثمن ثمار شجرة النهضة وأبكرها إيناعاً، مثلت أيضاً مخرجاً ذكياً لإشكالية لا تخلو من صعوبة، وهي إشكالية معاداة الاستعمار الغربي بدون سحب هذه المعاداة على الحضارة الغربية، وبالتالي الحديثة. ولكن بالضبط من حيث أن القومية العربية مثلت حلاً ناجحاً لمعادلة الانفتاح على العصر بدون خسران الذاتية والهوية، فقد باتت مستهدفة طعناً وتجريحاً من قبل دعاة القطيعة الحضارية. وعلى هذا النحو يتبارى ممثلو التيارات السلفية، ولا سيما منها السلفية السياسية، في التشنيع على القومية العربية والطعن فيها، لا نظرياً بل جينالوجياً في المقام الأول، برميها بأنها من طمي «الفكر الوافد» ومن نتاج «الغزو الفكري» الغربي، بل من اصطناع المستعمرين و«صنائعهم» من «نصارى الشام». وعلى الرغم مما يفترض أن يكون هنا من تباين في وجهات النظر بين دعاة السلفية اليمينية واليسارية، فإن العداء للقومية العربية والتشكيك في شرعيتها الجينالوجية ورميها بالعمالة السياسية والحضارية للغرب ودمغها بالغيتوية النصرانية يؤلف بينهم قاسماً مشتركاً أكبر. وعلى هذا النحو يعلن ممثل السلفية اليسارية أن القومية

«أثر من آثار التغريب»، وأن الاستعمار هو الذي حمل الفكرة القومية الى خارج أوروبا «كي يسيطر بها على الشعوب غير الاوروبية»، وأن الغرب هو الذي «نشر الفكرة القومية عن طريق الإرساليات والمدارس الأجنبية، خاصة في الشام ولبنان، وتعليم أبناء العرب وتربيتهم على الفكرة القومية، سلخاً لهم عن الأمة الاسلامية»، وأنه «لما كان كثير من المفكرين العرب ورواد النهضة الاوائل قد تعلموا في الغرب وعاشوا فيه، فقد حملوا الفكرة القومية كما حملوا الأفكار الأخرى، مثل الحرية والعدالة والديموقراطية والاشتراكية، وروجوا لها جميعاً في الأمة العربية»، وفي مقدمتهم «الإخوة نصارى الشام» الذين «كانوا أكثر الطوائف في الأمة عرضة للأثر الأجنبي والتغريب» فكانوا أسبق الطوائف أيضاً إلى الوقوع «في الحيلة» و«تبني الدعوة القومية»[٣٦٤].

وتتصاعد ضراوة الهجوم على القومية العربية، أصلاً وفصلاً، مع مؤلف «حتمية الحل الإسلامي». فكبير المنظّرين المعاصرين للسلفية السياسية لا يتحرج من الغلو إلى حد التوكيد بأن «النزعة الوطنية والقومية ظهرت في دنيا المسلمين كنتيجة من نتائج الفكر العلماني الذي خلفه الاستعمار الغربي، وأن النزعة القومية مصدرها الاستعمار الصليبي ممثلاً في مؤسساته التبشيرية والاستشراقية، وفي اليهودية العالمية ممثلة في منظماتها السرية كالصهيونية وغيرها، وأن الاستعمار استعان في الدولة العثمانية بيهود الدونمة الذين روجوا للنزعة الطورانية في تركيا، وبنصارى الشام الذين روجوا للنزعة القومية العربية في بلاد الشام والعرب، فلما ظهرت النزعتان اقتتل المسلمون»[٣٦٣].

ولا يتردد ممثل آخر للسلفية السياسية «اليمينية» في إدانة القومية العربية بوصفها تعبيراً عن «سطوة الحضارة الغربية وانقياد المسلمين لها»، تلك السطوة التي كان مقيضاً لها أن تستمر وتتأبد لولا أن «اليقظة التي أحدثها الاستعمار الغاشم لبلادنا، وبروز الفكر العلماني ودعوة القومية العربية بين مثقفينا، نبهت المشاعر وأنعشت الفكرة الإسلامية، فتحركت الجماعات الاسلامية في أكثر من بلد عربي وإسلامي لتحد من سطوة الحضارة الغربية وانقياد المسلمين لها... وقد نجحت الدعوة الاسلامية في تخفيف وطأة هذا الغزو شيئاً فشيئاً حتى تراجعت فكرة العلمانية وصيحة القومية العربية، وتفتحت أعين المسلمين على حقيقة دينهم، وتنبهت الأمة إلى خطر الانقياد الأعمى للقائلين بأن سبيل النهوض من كبوتنا هو محاكاة الغرب في كل أنظمة حياته»[٣٦٥].

ولا تحظى العروبة بقلم مؤلف «حوار مع الأجيال» - وهو أيضاً من إيديولوجيي السلفية السياسية - بأكثر من الوصف بأنها «مكنسة»، ناهيك عن أنها مكنسة بيد الاستعمار: «إن المستعمرين كانوا حريصين على إيجاد قومية عربية في منطتنا تكون قاعدتها الجنس، وكان الغرض من سياستهم هذه كنس الاتراك منافسيهم بمكنسة العروبة»[٣٦٦].

ومثل هذا التركيز على لحظة النشوء، بغية التشكيك «بطبيعة وتركيب وتكوين الحركة القومية وطبيعة ارتباطاتها وارتهاناتها الخارجية»، يطالعنا أيضاً في القراءة السلفية المحدثة التي يقدمها الباحث المغربي عبدالإله بلقزيز عن الفكرة القومية العربية باعتبارها «حصيلة مباشرة للاختراق الأوروبي»، ارتبط نشوؤها - هي وشقيقتها التوأم الدعوة العلمانية - «بدخول الغرب مسرح السياسة» في العالم العربي والإسلامي، وبمسعاه إلى تفكيك «بنى الامبراطورية العثمانية الجامعة» وفصم «الرابطة العثمانية التي أريدَ لها أن تكون لوناً من الوان التوحيد العربي - التركي في إطار إسلامي». فعن طريق مثل هذا الربط يغدو «بالإمكان جلاء حقيقة العلاقة التي نشأت بين الموقف القومي الخارج لتوه عنيفاً من رحم الامبراطورية وطموحاً لإرثها سياسياً، وبين الاستعمار الذي رعى هذا الموقف برعايته مصالح أطرافه اقتصادياً وسياسياً ودينياً. ونحن في معرض هذا التحديد الأولي لتلك العلاقة لا نريد الذهاب إلى أبعد من تسجيل واقعة تاريخية، أي لا نريد أن نرتب عليها حكماً يرى في حركة الاستقلال القومي الناهضة حركة سياسية عميلة للغرب، على الرغم من أنها هادنته وشاركت حملته الرامية إلى تفكيك الأمبراطورية وسلمت لاحقاً بانتداباته (كذا!)، بل نتوخى من هذا تبديد الزعم الذي لازم الحركة القومية العربية، فكراً

وممارسة، على امتداد قرن ونصف، والذي جهد كثيراً لإقامة عوازل وهمية ـ غير قادرة على الصمود أمام المعرفة وحقائق التاريخ ـ بين الاستعمار والنهوض القومي»(٢٦٧).

ولا يخفى أن الغرض من هذا التركيز في تاريخ القومية العربية على لحظة النشوء، دون لحظة التطور والنضج، هو تأثيم القومية العربية كمظهر فرعي من عملية تأثيم عصر النهضة ككل من حيث هو عصر يندرج بتمامه تحت عنوان جريمة قتل الأب. ويقوم منطق عملية التأثيم هذه على إظهار القومية العربية وكأنها تحتل موقعها بالضرورة في قطب التعارض والتنافي مع الإسلام، ممثلاً بالأب العثماني الحامي، وصولاً إلى حد التآمر والقتل. ولكن ما يسكت عنه خطاب هذا التأثيم أن القومية العربية المشرقية لم يكن أمامها من خيار آخر، في مرحلة نشوئها، سوى أن تقف موقف المعارضة والمناوأة ـ وإن بدرجات متفاوتة ـ تجاه الاحتلال الفعلي الوحيد القائم لحظتئذٍ على الأرض، أي الاحتلال العثماني. كما أن ما يسكت عنه خطاب التأثيم هو أن مناهضتها لهذا الاحتلال لا تعود إلى أنه كان إسلامياً، بل الى أنه كان عثمانياً ـ تركياً. بل أكثر من ذلك، فإن ما يسكت عنه الخطاب التأثيمي هو أن «إسلامية» الاحتلال العثماني ـ التركي هي التي حالت بين القومية العربية وبين اتخاذ موقف جذري في مناهضته. فالعديد من القوميين العرب الأوائل، من مسلمين ومسيحيين ـ ومنهم البستانيان بطرس وسليم ـ كانوا ذوي نزعة عثمانية، يقصرون برنامجهم القومي على طلب الحكم الذاتي أو المساواة للعرب ضمن إطار الدولة العثمانية دون أن يتعدوه إلى طلب الانسلاخ عن دولة الخلافة التي كان بعضهم يعدها درعاً واقية في وجه أطماع الاستعماريين(٢٦٨) الأوروبيين ولم يقيض للقومية العربية أن تتحول إلى الجذرية تحولاً تاماً إلا عندما سقط البرقع العثماني الإسلامي عن الاحتلال التركي وإسفار سياسة التتريك عن وجهها بلا قناع(٢٦٩). وما يضرب عنه صفحاً نفاة القومية العربية من المنضوين تحت لواء السلفية السياسية هو أن القومية العربية الجذرية لم يعد لها من خصم تواجهه على امتداد خمسة عقود، ومنذ افتضاح أمر اتفاقية سايكس ـ بيكو، سوى الاستعمار الاوروبي. كما أن ما يضربون عنه صفحاً هو أن ذروة النضج في تطور القومية العربية قد تواقتت وتطابقت مع ذروة التصعيد في المواجهة مع الاستعمار الاوروبي والامبريالية الغربية في عهد قيادة عبدالناصر لحركة القومية العربية ولحركة التحرر الوطني العربي في آن معاً.

على أن صورة الإرتداد عن المقولات النهضوية الفكرية مثل القومية العربية والتعليم الحديث ووحدة العقل البشري والانفتاح الحضاري لا تكتمل ما لم نشر إلى المحاولات الجارية على قدم وساق في الخطاب العربي المعاصر المعصوب لفسخ ذلك البند من بنود الاستراتيجية النهضوية الذي يمكن أن يعد أكثرها فاعلية وأجداها مردوداً، والذي يتمثل بالمسعى إلى تبيئة المفاهيم الأساسية الطارفة لتجربة التقدم الغربي عن طريق ربطها ومطابقتها بما يضارعها من تليد مفاهيم الفكر العربي الإسلامي المنعقد عليها الإجماع. ولنأخذ مثالاً الديموقراطية. فمن المتفق عليه أن زعماء الإصلاح، على اختلاف مشاربهم، اعتبروا أن «تفوق الغرب راجع أساساً إلى نظامه السياسي الضامن في رأيهم للحرية والمقيِّد للسلطة بالقانون، وأن تأخر الشرق، بما فيه البلاد الإسلامية، راجع أيضاً إلى طبيعة نظامه السياسي القائم على الاستبداد»(٢٧٠). وعلى الرغم من أن طرحاً كهذا، يرجع التقدم والتأخر إلى طبيعة المؤسسة السياسية، هو بطبيعته أدخل في الإشكالية الليبرالية منه في الإشكالية السلفية، فقد تبناه أيضاً السلفيون من الإصلاحيين، «فتحدثوا هم أيضاً عن تقابل الشرق والغرب، وحصروا المشكل في نظام السلطة، وصبوا جام غضبهم على **الاستبداد** الذي اعتبروه السبب الأول في **الانحطاط**، ودعوا إلى تقييد السلطة بأصول العدل الإسلامي»(٢٧١). وإنما من هذا التلاقي بين الليبراليين والسلفيين من الإصلاحيين أعيد إحياء مفهوم «الشورى»، ذي المرجعية الإسلامية، ليكون مرادفاً ورديفاً معاً لمفهوم «الديموقراطية»، ذي المرجعية الغربية. وعلى هذا النحو، وعلى الرغم من الوقع الأجنبي السافر للفظ «الديموقراطية»، فقد احتل مكانه، بسهولة في رأس المدوَّنة الإيديولوجية لعصر النهضة ودخل ـ عبر الصحافة ـ في دائرة التداول اليومي، مستفيداً في ذلك من شرعية النسب التي أسبغها عليه ربطه المعنوي بمفهوم الشورى. والحال أن هذا الربط هو ما يعاد اليوم

فكه نزولاً عند مقتضيات القطيعة المزدوجة مع النهضة ومع الحضارة، وتطبيقاً لتكتيك تسعير التناقض بين «الفكر الوافد» و«الفكر الموروث» وتصعيده إلى درجة التنافي المطلق. وهكذا، وعلى الرغم من كل الرواج الذي باتت تحظى به كلمة «الديموقراطية» في الخطاب العربي المعاصر بعد أن استردت الإشكالية الليبرالية بعضاً من اعتبارها، وبعد أن أضحى الفكر السياسي العربي يميل من جديد، تحت وطأة إحباطات المرحلة الثورية التي سعت إلى حل الإشكالية الليبرالية بحرقها، إلى تحميل الدكتاتورية - أي مرة ثانية الاستبداد - وزر ما قد تجوز تسميته بعصر الانحطاط العربي الثاني، إذن على الرغم من هذا الرواج، أو ربما بسببه، فإن دعاة القطيعة الحضارية - الملزمة بمنطقها بالذات كما رأينا بأن تكون كلية - لم يتوانوا عن خوض حربهم الشاملة على جبهة «الديموقراطية» أيضاً من خلال العمل على فك الارتباط بينها وبين «الشورى» وعلى هذا النحو، وانطلاقاً من أن «مصطلح الديموقراطية فلسفة متكاملة لها جذورها وانتماءاتها وكلياتها»، يعلن ممثل بارز للسلفية السياسية تأييده للرأي القائل بعدم جواز الخلط «بين كلمة ديموقراطية، وهي كلمة غريبة نعرف كلنا أصلها، وبين كلمة الشورى»، ويؤكد أن «الإسلام لا يقبل هذه الإسقاطات، لا تركيبة إشتراكية إجتماعية، ولا تركيبة ديموقراطية ليبرالية فردية. فالاسلام منظومة متكاملة من المبادىء، لكل مبدأ كثافة معينة وله حجم معين وله نسبة معينة في بناء الاسلام الكلي، ولا يجوز إطلاقاً أن نسقط على الاسلام لا مفاهيم شرقية ولا مفاهيم غربية»(٢٧٢). ويطور ممثل آخر للسلفية السياسية فكرة الطلاق المبدئي هذه بين مفهوم «الديموقراطية» الغربي و«الشورى» الاسلامي فيقول: «نعلم جميعاً أن الديموقراطية نظام غربي بدأ كرد فعل للنظم الاستبدادية والدكتاتورية، ومثل هذا النظام الذي يعين حكم الشعب بالشعب، أو النظام البرلماني أو النيابي أو البرلماني الرئاسي أو ما شاكل ذلك من ترقيعات تخفف من حدة الاستبداد والدكتاتورية، هذه الأنظمة كلها لا يقرها الاسلام، ولا يصح أن يقال إن الاسلام نظام دكتاتوري أو ديموقراطي أو نيابي أو برلماني، فالإسلام له نظامه الخاص وله ضوابطه وقيوده ومعالمه وأوضاعه. كل ما في الأمر أن بعض مزايا الديموقراطية - من الإعتماد على الشورى أحياناً - قالوا إنها تتفق مع بعض مبادىء الإسلام. ولكن هذا لا يعني أن الإسلام نظام ديموقراطي بالمعنى الذي يراد... لذلك ينبغي ألا نخلط بين هذه المصطلحات... وبين الإسلام، ونزج به ضمن هذه الأنظمة. كل هذه الأنظمة في الحقيقة مغايرة للإسلام... وإن النظام الديموقراطي الذي يعتمد على تمثيل كل فئات الشعب - في الحقيقة - لا يتفق مع الإسلام»(٢٧٣).

وربما كان خير من أفصح عن خطاب فك الارتباط هذا هو عطا طايل - وهو بالأصل من مستهلكي هذا الخطاب وليس من منتجيه - عندما قال أمام قضاته: «هذه الكلمة [الديموقراطية] ليست من الاسلام في شيء، لأن الديموقراطية هي حكم الشعب نفسه بنفسه، فيستطيع مجلس الشعب أن يقر أي قرار توافق عليه الأغلبية دون الرجوع لكتاب الله... فلفظ الديموقراطية هذا مرفوض لدى المسلمين، ولن يكون لنا منهج إلا كتاب الله ﴿إن الحكم إلا لله﴾»(٢٧٤).

وإذا كنا هنا أمام محض مصادرات لا تتسم بالعمق النظري، فإن مؤلف كتاب «الإسلام في معركة الحضارة» يتنطع، من خلال مثال «الديموقراطية»، لإيفاء خطاب فك الارتباط حقه من التنظير. وهو لا يستعمل أصلاً تعبير «الديموقراطية» إلا محاطاً بمزدوجين إشارة منه إلى تحفظه على استعمال هذا المصطلح - وغيره من المصطلحات الحاملة للوثة «التغريب» - مؤكداً أن «ثمة معضلة تواجه كل باحث يرفض التغرب ويسعى إلى العودة إلى الأصول... وهي مشكلة استخدام أو عدم استخدام المصطلحات الشائعة في العصر الراهن مثل الديموقراطية، الدكتاتورية، الإشتراكية، حقوق الإنسان، المساواة، المواطنية، وغيرها كثير». وإذا كان، على الرغم من «تسجيل التحفظ على استخدام مصطلح «الديموقراطية»»، يعلن عن «القبول باستخدامه» - وإن محاطاً دوماً بمزدوجين - فإنما ليتمكن من الدخول في نقاش «مع الذين تثقفوا في مدارس الغرب واستعاروا ما استخدمت تلك المدارس من مصطلحات ومدلولات وابتعدوا عن المدرسة الاسلامية وما استخدمته من مصطلحات ومدلولات». و«بهذا لا يكون الهدف» من هذا الاستخدام المشروط لتعبير «الديموقراطية» «تكريس المصطلح الأجنبي»، بل خطوة «على

طريق التخلي عنه تدريجياً». و«الموقع الأصح من الناحية العلمية الصرف» هو موقف من يرفض استخدام «المصطلحات الشائعة في العصر الراهن جملة وتفصيلاً» ولا يخاطب الناس إلا بـ «المصطلحات الإسلامية التراثية»، إذ أن «المجتمع الإسلامي» لا يقبل سوى «المصطلح الاسلامي». ومن «النفاق التشويهي» ومن «الخطورة» بمكان في آن معاً «استخدام المصطلح نفسه مع إعطائه محتوى اسلامياً». فنهج كهذا ليس من شأنه سوى أن يثير «التباسات وشبهات قد تفيد فكر التغرب ولا تخدم عملية استعادة الهوية والأصالة والمصطلح على أساس الإسلام». ولكن بانتظار استعادة هذه الهوية البريئة من كل تلوث و«الخلاص من هذا الأخطبوط [التغريب] المتعدد الأيدي والأرجل، الماصات دماء والنافثات سموماً»، فقد يكون مباحاً، «من أجل مد جسر الحوار مع مئات الألوف وربما ملايين المثقفين الذين اعتادوا استخدام المصطلح الأجنبي»، التعامل مع هذا المصطلح تعاملاً عازلاً مانعاً للتلوث (يقوم المزدوجان هنا بدور القفّاز الواقي)، مقيداً بالحرص على التنبيه إلى «سلبياته ومحاذيره» وبالتشديد على ضرورة إمساك «القوى الشعبية الأصيلة»، البريئة من لوثة التغريب، «الموصولة الشرايين بالاسلام والتراث والتاريخ»، بـ «قضية الديموقراطية» لتعمل على «إزالة الغموض المحيط بها، وإنهاء وقعها الأجنبي»، وإعادة النظر في «موضوعها ومحتواها، وحتى اسمها، على أرض أخرى، وتحت سقف معايير ومقاييس أخرى»(٢٧٥).

وإذا كان هذا شأن «الديموقراطية» الموصولة نسباً بشجرة «الشورى»، فماذا يمكن أن يكون إذن شأن مفهوم مثل «العلمانية» بقي، بالنسبة إلى الإصلاحيين النهضويين، مفهوماً خلافياً، ولم يقيض له أن يحظى من مدوَّنة الفكر الإسلامي الموروث بمفهوم يرادفه أو يُشاكِلُه لينزع عنه، بالتالي، صفة «الوفود» و«الاستيراد»؟ والواقع أنه إذا كان خطاب الردة لا يزال يبدي خجلاً وتردداً في الطعن في مفهوم «الديموقراطية» والتنصل منه، فليس هناك في الخطاب العربي المعاصر المعصوب من لم يعد يجترىء على مفهوم «العلمانية» تشكيكاً وتجريحاً وإنكاراً وتبرؤاً في مناسبة وغير مناسبة. وقد استبيحت «العلمانية» حتى باتت تكافىء، بشكل آلي، «تهمة» أو «سبة». وكما يقول فؤاد زكريا، وهو من القلة القليلة التي ما زالت تجهر بانتمائها العلماني، فقد أصبح لفظ العلمانية يحمل من المعاني السلبية المذمومة إلى حد بات معه «يكفي، في حياتنا الفكرية المعاصرة، أن يوصف أي اتجاه، أو أي شخص، بأنه علماني، لكي يعد موصوماً ويخرج تلقائياً من نطاق ما هو مقبول وما يمكن التعامل معه»(٢٧٦). ويمكن القول، ناهيك عن ذلك، أن العلمانية أضحت «مكسر عصا» لكل مبتدىء في ممارسة الخطاب العربي المعاصر. على هذا النحو نستطيع أن نقرأ ـ وهذه عينة ليس إلا مما هو متداول في الصحافة الفكرية العربية اليوم ـ أن العلمانية ما هي إلا «حصيلة للسيطرة الاستعمارية السياسية والاقتصادية والثقافية على المنطقة العربية» و«لم تقد إلى خلق ثقافة وطنية وقومية بقدر ما كرست ثقافة النخبة المعزولة عن الجمهور والمشدودة إلى التقليد الرث والترجمة»(٢٧٧). وإذا كان الإطار المرجعي لمُصْدِر هذا الحكم هو كتاب برهان غليون عن «المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات»، وأسوأ ما في الأمر أن دين النخبة هذا، على خلاف دين الشعب، لم يكن ديناً أصيلاً ذاتي المنشأ، بل كان ديناً بالترجمة والتعريب. «فالعلمانية لم تنبت هنا من الصراع الاجتماعي الداخلي... ولكنها نشأت عن طريق التبني من قبل نخبة محدودة العدد وغالباً معزولة عن الشعب». وعلى هذا النحو «جاءت العلمانية العربية كوسيلة لتقوية النظام السياسي القائم وتدعيم الطبقة المسيطرة» و«كاستمرار وتطوير لسياسة فصل الجمهور المتزايد عن السلطة وتحرير الدولة من سلطة الدين، آخر مرجع شعبي ووسيلة الضغط الوحيدة بيد المعدمين من السلطة والعلم»، فكانت «كتقاليد وممارسات ولغة تفاهم ووعي من نمط جديد، وسيلة لعزل الغالبية الشعبية عن السلطة والسياسة». وعلى هذا لا يكفي القول: بأن إشكالية العلمانية «تبدو عندنا مصطنعة منقولة عن الغرب»، بل ينبغي أن يضاف القول: بأنها بتحولها إلى «دين جديد لفئة جديدة اجتماعية» قد تحولت أيضاً إلى «أداة قمع إجتماعي وسياسي» بيد هذه الفئة النخبوية ضد الغالبية الشعبية و«إيديولوجيا تبرير» لضرب حرية الإعتقاد الأساسية، «حرية الرأي والصحافة والتنظيم الحزبي»، و«وسيلة للتغطية على انعدام هذه الحرية في الواقع والممارسة» وعلى «الاحتكار المطلق لحرية الرأي والتعبير والتنظيم» من قبل «دولة النخبة العصرية»(٢٧٨). ولكن إذا كان

داعية ما يمكن أن نسميه بـ «السلفية الشعبوية» يكتفي على هذا النحو بأن يضع كلاً من العلمانية والديموقراطية على طرفي نقيض[٢٧٩]، فإن دعاة السلفية المسيَّسة لا يرضون بأقل من أن توضع العلمانية في موضع التضاد المانوي مع دين الغالبية الشعبية الذي هو الإسلام. وعلى هذا النحو يؤكد داعية السلفية القومية أن «للعلمانية نظاماً، وللإسلام نظاماً، وهما لا يتفقان في أكثر من وجه»[٢٨٠]. وبدوره يؤكد داعية ما يمكن أن نسميه بـ «السلفية الوطنية»، أي تلك التي تؤسس الشرعية السياسية على الدين وتريد في الوقت نفسه أن تحافظ على وحدة طوائف الأمة «في إطار الجماعة الوطنية»، يؤكد أن «محك الصدام بين الإسلام والقومية هو في الجانب العلماني، والقومية العربية قريبة من الاسلام ما ابتعدت عن العلمانية، بعيدة عنه ما اقتربت منها، فلا تجتمع علمانية وإسلام»[٢٨١]. اما داعية السلفية التطهرية، القائلة بإسلام مصمت ومقفل على كل ما عداه، فلا يرضيه اقل من المصادرة على أن «الذين يقولون بالعلمانية يتصادمون مع الإسلام حتماً»[٢٨٢].

ولعلنا لا نستطيع أن نهتدي، في الخطاب العربي المعاصر المعصوب، إلى موقف أكثر اعتدالاً من مسألة العلمانية إلا لدى ممثل العقلانية المعتدلة. وبالفعل، إن العلمانية لا توضع لدى صاحب مشروع «نقد العقل العربي» في موضع التعارض والتنافي مع الإسلام، وإنما فقط في حالة عدم لزوم واستغناء عن الخدمات. وإذا كان سائر السلفيين يتخذونها هدفاً رئيسياً لهجومهم باعتبارها الحلقة الأضعف في الفكر النهضوي والثغرة التي يمكن التسلل منها بسهولة نسبية لهدم كل عمارة الحداثة، فإن ممثل العقلانية المعتدلة يكتفي بالمطالبة بسحبها من التداول ـ ربما بدافع اعتداله، وربما ايضاً بدافع الحرص التكتيكي على سد الثغرة وإنقاذ باقي العمارة. وعلى هذا النحو نراه يعلن، في واحدة من أحدث مداخلاته المتكررة حول العلمانية، أن «الإسلام دين ودولة في آن واحد» وأن «العلمانية بمعنى فصل الدين عن الدولة غير ذات موضوع في الإسلام لانه ليس فيه كنيسة حتى تفصل عن الدولة او تفصل الدولة عنها»، وأن «مسألة العلمانية في العالم العربي مسألة مزيفة، بمعنى انها تعبر عن حاجات بمضامين غير متطابقة مع تلك الحاجات»، وأنه «من الواجب استبعاد شعار العلمانية من قاموس الفكر العربي وتعويضه بشعاري الديموقراطية والعقلانية، فهما اللذان يعبران تعبيراً مطابقاً عن حاجات المجتمع العربي»[٢٨٣].

وبديهي أن مثل هذه الدعوى قابلة للتفنيد من أكثر من زاوية[٢٨٤]. فمن الزاوية المنطقية يمكن أن نلاحظ ان العلمانية لا تعني مجرد فصل الكنيسة عن الدولة، بل فصل الدين عن الدولة. والحال إن الإسلام دين، وإن لم يكن فيه كنيسة (بالنسبة إلى الاسلام السني على الأقل)، ومن الناحية المفهومية يمكن أن نلاحظ أن «العلمانية ثابت مركزي من ثوابت العلم والممارسة الديموقراطية» و«من المبادىء المؤسسة للاختيار الديموقراطي»[٢٨٥]، وأن واجهة الديموقراطية والعقلانية من عمارة الحداثة ستتهاوى بالتالي إذا ما سحبت من تحتها عضادة العلمانية. ولكن بما أننا معنيون هنا فقط برصد أعراض النكوص في الخطاب العربي المعاصر، فسنكتفي بأن نلاحظ أن النص الذي نحن بصدده يشف عن نكوص مثلث الابعاد:

أولاً: بالنسبة إلى فكر عصر النهضة نفسه، ممثلاً لا في رواده الليبراليين من أمثال بطرس البستاني فحسب، بل حتى في بعض رواده «الأورثوذكسيين» من الإصلاحيين السلفيين. وحسبنا هنا أن نقارن بين ما يؤكده في عام ١٩٨٩ صاحب مشروع «نقد العقل العربي» من عدم جواز أو عدم لزوم فصل الدين عن الدولة في الاسلام وبين ما كان قاله، قبل تسعين عاماً بالضبط، رائد كبير للسلفية الإصلاحية، الإمام عبدالرحمن الكواكبي: «يجب على الخاصة منا ان يعلموا العامة التمييز بين الدين والدولة، لأن هذا التمييز أصبح من أعظم مقتضيات الزمان والمكان اللذين نحن فيهما، فإذا لم يدركه عامتنا كان الخطر محيقاً أبداً بخاصتنا. ولو سألت عامتنا اليوم عنه لوجدتهم يعتقدون أن الدين لا يقوم إلا بالدولة والدولة لا تقوم إلا بالدين، وأنهما متلازمان لا ينفك أحدهما عن الآخر، وهذا خطأ مبين لأن الغرض المقصود من الدولة والغاية التي تسعى الدولة إليها في زماننا هذا هي غاية دنيوية محضة، وأعني بها تأمين الناس على أرواحهم وأعراضهم وأموالهم وسن الشرائع العادلة لهم. وأما الدين فالغاية المقصودة منه واحدة

على اختلاف الزمان والمكان، وهي صلاح الناس في هذه الدنيا حتى يدخلوا جنات النعيم في الآخرة. فهو الصلة بين الأفراد الذين يدينون به وبين خالقهم، ولكل إنسان دينه، ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة... فإذا لم نميز بين الدولة والدين في عصرنا هذا، بل طلبنا من الدين مساعدة الدولة ومن الدولة مساعدة الدين بناءً على ان كلاً منهما لا يقوم إلا بالآخر، فماذا نفعل لو سقطت الدولة؟ أيسقط معها الدين الذي كنا نقول إنها حاميته وإنه قائم بقيامها؟ حاشا وكلا»[٢٨٦].

ثانياً: بالنسبة إلى فكر الحقبة المتأخرة من عصر النهضة، ممثلاً لا بمنظِّري العلمانية الخالصة من أمثال أحمد لطفي السيد وعلي عبدالرازق وسلامة موسى واسماعيل مظهر، بل حتى في شخص مفكر مثل طه حسين تعلم منذ بداية حياته الفكرية الا يدخل في صدام مباشر مع الايديولوجيا الدينية السائدة. فمن الحجة المنطقية عينها التي يعتمدها الجابري ليعلن أن «العلمانية غير ذات موضوع في الاسلام»، وهي أنه ليست في الاسلام كنيسة ولا كهنوت، كان طه حسين قد استخلص، قبل خمسين سنة بالضبط، في كتابه «**مستقبل الثقافة في مصر**» الصادر عام ١٩٣٨، نتيجة معاكسة تماماً: فـ «ما دام لاكهنوت في الاسلام، ولم تنشأ فيه طبقة ذات منفعة معينة في سيطرة الدين على المجتمع»، فلن يكون من الممكن «إجراء فصل بين الدين والمدنية» مماثل لذاك الذي أجري في أوروبا فحسب، بل أن ذلك سيكون «أسهل على المسلمين منه على المسيحيين»[٢٨٧].

ثالثاً: بالنسبة إلى فكر محمد عابد الجابري نفسه. فالجابري الذي يدمغ في عام ١٩٨٩ «مسألة العلمانية في العالم العربي» بأنها «مسألة مزيفة» ويطالب بالاستعاضة عنها شعارياً بـ «الديموقراطية والعقلانية»، كان في كتابه عن «**الخطاب العربي المعاصر**» الصادر عام ١٩٨٢ قد وجه النقد ـ وعن سداد في رأينا ـ إلى برهان غليون لأنه حكم، في كتابه «**المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات**» على «إشكالية فصل الدين عن الدولة في الفكر العربي الحديث والمعاصر بأنها إشكالية مصطنعة ومنقولة عن الغرب» ولأنه طالب بالاستعاضة عنها بإشكالية أكثر مطابقة منها هي إشكالية «علاقة أفراد المجتمع ككل بالدولة». أي إشكالية الديموقراطية. وقد عزز الجابري نقده لغليون في حينه بالتساؤل بقوله: «وإشكالية الديموقراطية نفسها، ألا يمكن البرهنة على أنها هي الأخرى ـ إذا انطلقنا من نفس المنطق وسلكنا نفس السبيل ـ «إشكالية مصطنعة ومنقولة عن الغرب؟»[٢٨٨]. ثم خلص، في حينه أيضاً، إلى الاستنتاج بقوله: «إن الحكم بالزيف على إشكالية فصل الدين عن الدولة في الوطن العربي استناداً إلى أن المشكلة الحقيقية ليست مشكلة «العلمانية»، بل مشكلة «الديموقراطية»، إنما يعني المرور بنفس الاشكالية إلى وجه آخر من وجوهها، وليس إلغاءها أو تجاوزها... فإذا كان هناك من زيف في إحداهما فهو ينسحب بالضرورة على الأخرى، هذا فضلاً عن كون «الديموقراطية»، لغة وإشكالية، منقولة إلينا هي الأخرى عن الغرب بنفس الدرجة التي هي منقولة إلينا، من نفس المصدر، «العلمانية» مصطلحاً وإشكالية... إذن فمن الموقع الابستمولوجي الذي ننظر منه إلى الأشياء نقول إنه إذا كان هناك من زيف أو عدم دقة في استعمال هذا المصطلح أو ذاك في الخطاب السياسي العربي الحديث والمعاصر، فليس ذلك راجعاً إلى كون الإشكالية التي يعبر عنها «مصطنعة عندنا، منقولة عن الغرب». فالإشكالية ستظل هي هي سواء سميناها بهذا الاسم أو ذاك... إذا كان هناك من زيف أو التباس فإنما مصدره، في نظرنا، هو انقطاع العلاقة المباشرة بين الفكر وموضوعه، بين منطوق الخطاب ومضمونه، في الأدبيات النهضوية العربية الحديثة والمعاصرة»[٢٨٩].

وبديهي أننا لو كنا نأخذ نحن أيضاً بالمنظور **الإبستمولوجي** لما كان عسيراً علينا، ونحن نعاين على هذا النحو انقلاب الجابري بزاوية ١٨٠ درجة على نفسه وتماهيه عام ١٩٨٩ في الموقف الفكري مع منقوده لعام ١٩٨٢، أن نرجع بدورنا هذا التناقض الذاتي إلى «انقطاع العلاقة بين الفكر وموضوعه». ولكن بما أننا نأخذ أساساً بالمنظور **السيكولوجي**، فإننا نؤثر أن نتكلم بالأحرى عن **نكوص**. وبالفعل، كان الجابري نفسه قد استعار مصطلح ابراهيم بن سيار النظام، «المتكلم المعتزلي المشهور تلميذ أبي هذيل العلاف»، الذي يميز بين «حركة النقلة» و«حركة الاعتماد»، ليوظفه في تعليل ظاهرة «تداخل الأزمنة

الثقافية» وظاهرة «الاجترار الثقافي» في الفكر العربي، وليصف من ثم الزمن النفسي للخطاب العربي الحديث والمعاصر بأنه ـ كما رأينا ـ «زمن ميت». فان تكن حركة النقلة، حسب تصور النظام، «هي انتقال الجسم من موضع إلى موضع» وإن تكن حركة الاعتماد «هي حركته في نفس موضعه»، فإن الجابري يقرر أن «الحركة في الثقافة العربية كانت وما تزال حركة اعتماد لا حركة نقلة»[٣٠]. والحال أننا إذ نتبنى بدورنا هذا التوصيف، فإننا نرى أنه لا بد، حتى يحتفظ بقيمته الإجرائية من المنظور السيكولوجي، من أن ندخل عليه تعديلين.

١ ـ فلئن تكن حركة الثقافة العربية على امتداد الحقبة التي تعرف باسم «عصر الانحطاط» قابلة للوصف فعلاً بأنها «حركة اعتماد»، فإننا نعتقد أن عصر النهضة بالمقابل قد مثل محاولة لكسر إيقاع المراوحة وللتحول إلى «حركة النقلة».

٢ ـ إن الزمن النفسي ليس ثنائي الحركة، بل ثلاثيها. فبالاضافة إلى إيقاع المدة والسكون الذي يتمثل بـ «حركة النقلة» و«حركة الاعتماد»، يمكن أن تنعكس حركة النقلة إلى ضدها، فيكون بعد «الطفرة» ـ حسب تعبير سائر المتكلمين ـ ارتداد إلى الموضع المطلور عنه. وذلك هو النكوص الذي هو بالتعريف زمن العصاب. وذلك هو ايضاً ـ كما يمكن الاستنتاج بعد هذه «الجلسة» التحليلية الطويلة ـ زمن الخطاب العربي المعاصر

ولكن ـ وهذا سؤال يتعلق بالمنهج ـ هل يجوز لنا أصلا أن نمدد الخطاب العربي المعاصر على سرير التحليل النفسي؟

وبعبارة أخرى، هل التحليل النفسي منهج مطابق هنا لموضوعه، وهل الخطاب العربي المعاصر موضوع مطابق لمنهجه؟

أما فيما يتعلق بالشق الأول من السؤال فحسبنا التذكير بأن التحليل النفسي كمنهج قد كف منذ أمد مديد ـ وربما من بدايته الأولى ـ عن أن يكون محض طريقة للعلاج النفسي. وقد تأكد بعده المعرفي مع دراسات فرويد «التطبيقية» في مجال علوم الاجتماع والتاريخ والجمال. ومشهورة هي، من هذا المنظور، دراساته عن الطوطمية وما قبل التاريخ البشري، وعن موسى وديانة التوحيد اليهودية، وعن دافنشي وميكلانجلو ودوستويفسكي وغوته و«غراديفا» ينسن. وقد مضى «التلامذة» في اتجاه تعزيز للتحليل النفسي للثقافة، فكانت دراسات كارل أبراهام عن أخناتون والتوحيد المصري، وأوتو رانك عن دون جوان، وإرنست جونز عن هملت، وماري بونابرت عن إدغار الان بو، وفلهلم رايخ عن الفاشية، وجيزا روهايم عن المجتمعات البدائية. واليوم يكاد يكون من المستحيل حصر المساهمات الأساسية للتحليل النفسي في شتى فروع علوم الانسان والمجتمع. وحسبنا التنويه هنا بدراسات جورج دفرو في انتروبولوجيا الثقافة، ودراسات جيرار ماندل في الانتروبولوجيا والتحليل النفسي الاجتماعي، وفرانكو فورناري في التحليل النفسي للثقافة، والان بوزانسون في التحليل النفسي للوقائع التاريخية، وجانين شاسفيه سميرجل في التحليل النفسي للإبداع الفني، وبرونو بتلهايم في التحليل النفسي لحكايا الأطفال، وإريك فروم في التحليل النفسي للغة الرمزية وللايديولوجيات المعاصرة، وهربرت ماركوز في التحليل النفسي للحضارة، الخ.

أما فيما يتعلق بالشق الثاني من السؤال: هل الخطاب العربي المعاصر موضوع مطابق للمنهج التحليلي النفسي؟ فمن الممكن الرجوع هنا إلى رأي محللين مرموقين لهذا الخطاب. أولهما محمد عابد الجابري الذي أخضع الخطاب العربي المعاصر لتحليل ابستمولوجي، وثانيهما برهان غليون الذي أخضعه لتحليل إيديولوجي ـ سوسيولوجي.

الحكم الذي ينتهي إليه المحلل الابستمولوجي للخطاب العربي المعاصر هو بلا مراء لصالح المنهج الذي نأخذ به هنا. فهو يقول بالحرف الواحد: «يبدو أن معطيات علم النفس، والتحليل النفسي بكيفية خاصة، تجد ما يزكيها في سلوك العرب الفكري إزاء مشروع النهضة»[٣١].

أما الحكم الذي ينتهي إليه المحلل الإيديولوجي ـ السوسيولوجي للخطاب العربي المعاصر فهو يميل،

على العكس، إلى الإعلان عن عدم مطابقة الموضوع لا للمنهج التحليلي النفسي وحده، بل لكل منهج «تطبيقي» مماثل، وبالتالي إلى إدانة ما يسميه بـ «العلموية الجديدة» إدانة قاطعة دامغة: «يأخذ اليوم مفهوم العلم الدور الذي كان يأخذه مفهوم العقل في بداية القرن. ويعكس ذلك الانخراط أكثر فأكثر في توجه فكري خاطىء يعكس هو ذاته عقلية ببغاوية... فنحن نرفع اليوم شعار الفكر العلمي معتقدين أن العلم هو الحقيقة المطلقة التي لا تتغير لا في الزمان ولا في المكان... نقلص العقل إلى العلم، والعلم إلى معلومات، ونعتقد أننا إذا طبقنا المفاهيم النفسية أو الإجتماعية أو الإقتصادية العلمية، أي الكونية، والمضمون تاريخياً صلاحها لكل زمان ومكان، وصلنا إلى الحقيقة وإلى حل كل مشاكلنا... وهكذا فنحن في سباق مع الزمن اليوم لترجمة هذه المفاهيم وحفظها وتطبيقها. ونحن لا نقوم في الواقع إلا بإسقاط مفاهيم مشتقة من واقع معين على واقعنا الخاص. فإذا بعالم النفس يكتشف في المجتمع العربي كل الأمراض على الإطلاق ويعيد تفسير مشاكله على ضوء المازوشية والسادية والخصاء والاضطهاد والذهان والهجاس والعصاب والنفاس... هذه العلموية الجديدة المدمرة لم تأخذ قسطها الكامل من الحياة بعد، وستتطور بسرعة إذ مجال النقل عن الغرب هنا لا محدود. وننسى أن هذه المفاهيم التي نستخدمها علمياً ذات تاريخ ومرتبطة بواقع اجتماعي محدد وبتطور محدد للمجتمعات الأوروبية. وإن في كل علم موضوعاً يحدد هذه المفاهيم، وإذا طبقنا كل ما يتعلق بالشخصية الفردية على المجتمع أضعنا العلم والمجتمع معاً»(٢٩٢).

وبديهي أنه لا يهمنا هنا الدفاع عن «العلموية الجديدة» الموصوفة بأنها «مدمرة»، وإن كنا سنلاحظ مع ذلك أنه خلافاً لما قد يوحي به هذا الهجوم ـ وهو هجوم عودنا على شنه أصحاب الرؤى الشعبوية كلما تعارضت الخصوصية الأصالية التي ينادون بها مع الكونية العلمية والعقلانية ـ فإن الخطاب العربي المعاصر إذا كان يشكو من تضخم فإنما من التضخم الإيديولوجي، وليس من تضخم «علموي»، وإذا كان يشكو من ضمور فإنما من ضمور انفتاحه على المنهجيات العلمية الجديدة في مضمار الإنسانيات والإجتماعيات. ولكن ما يعنينا بالمقابل هو الطعن المباشر، وبالاسم، في «مفاهيم العلم النفسي الحديث» باعتبارها «مفاهيم مشتقة من واقع معين» ومعممة بالإسقاط على «واقعنا الخاص». وبصرف النظر عن هذه الخصوصية التي لا تحسن الدفاع عن حق الموضوع في أن يَعْرَف بخصوصيته إلا بإنكارها حق العلم العام في أن يعْرف، والتي لا تؤكد على «التنوع في الوحدة» بقدر ما تنفي الوحدة نفسها، وتنفي معها وحدة العقل البَشري ووحدة النفس البشرية، والتي لا تدعو إلى تكييف الكونية العلمية وتبيئتها وتخصيصها بقدر ما تحيي «التصور القومي للعلم» وتخضع المعرفة العلمية لمنطق الاستيراد والتصدير والنزعة الحمائية مع كل ما يقتضيه ذلك من إقامة حواجز «جمركية» بين الموضوع المعرفي «المحلي» والمنهج المعرفي «المجلوب»، بصرف النظر عن هذا كله فإن إنكار الصلاحية التطبيقية لـ «مفاهيم العلم النفسي الحديث» لا يمنع ناقد **«مجتمع النخبة»**، في تشريحه لخطاب الحداثة من حيث هو خطاب تغليب لـ «ثقافة النخبة» الوافدة على «ثقافة الشعب» الموروثة، من أن يلجأ هو نفسه إلى استخدام مفاهيم هذا العلم على نحو معمَّم. فهو لا يكتفي بدمغ سلوك النخبة بأنه «سلوك انفعالي»، بل كذلك بأنه «سلوك وسواسي»، ولا يكتفي بدمغ فكر النخبة بأنه فكر «هوامي» فاقد «لقدرته على وضع يده على الواقع والإمساك به»، بل كذلك بأنه فكر «فصامي» تحكمه «الآلية السحرية»، أي ـ بحسب تعريف علم النفس المرضي ـ الآلية التي «لا تقوم على تغيير الواقع، وإنما على تغيير الفكر نفسه»(٢٩٣). وإذا كان هذا التمديد لآلية الفكر السحري يطابق تحديد فرويد لآلية الفكر العصابي بوصفها آلية لتشكيل الذات AUTOPLASTIQUE بدلاً من تشكيل العالم الخارجي ALLOPLASTIQUE، فإن مؤلف **«مجتمع النخبة»** يغرف غرفاً مباشراً، وعلى سعة، من قاموس التحليل النفسي عندما يتحدث أيضاً عن «الأفكار الوسواسية المستبدة» وعن «النرجسية والأنانية والتمحور القاصر على الذات» في الفكر العربي السائد

وعن «فصامه الذاتي»[294]. بل إنه، في أحدث المنشور من كتبه، يمارس الفرويدية بنفسه ويتحدث عن «عودة المكبوت الماضوي»، وعن موقف العرب «المَرَضي» من الواقع، وعن «تعاملهم العصابي معه، وعن تلذذهم المازوخي بـ «تعذيب النفس» و«الرغبة في تدمير الذات»، وعن ازدواجيتهم الوجدانية التي تقلب بسهولة «الشعور الأقسى بالدونية» إلى «الشعور المناقض بالتفوق والأسبقية الحضارية»[295]. فإن لم يكن هذا كله بعضاً من أعراض «العصاب العربي الجماعي» الذي نتحدث عنه، فماذا يمكن أن يكون؟

لكن بما أن كل منهج لا يستمد مشروعيته في التحليل الأخير إلا من مرجعيته الخاصة وضمن إطارها، فلندع جانباً المناقشة مع محللي الخطاب العربي المعاصر من مواقع منهجية مغايرة لننظر في مشروعية مفهوم «العصاب الجماعي» في إطاره المرجعي الخاص. فقد يبدو هذا المفهوم هرطقياً حتى بالنسبة إلى التحليل النفسي، إذ أن علم النفس المرضي درج، كما يلاحظ فرويد نفسه، على حصر مبحث أسباب «العصاب البشري بمختلف ضروبه... بمضمار علم النفس الفردي»[296]، على حين أن الظاهرة التي نحن بصدد تحليلها ـ الخطاب العربي المعاصر ـ عدا أنها لا شخصية فإن فاعل الفعل فيها جماعي، وفي بعض الحالات مبني للمجهول. ولكن فرويد هو أيضاً من ضرب القدوة في مشروعية النقلة من علم النفس الفردي إلى علم النفس الجمعي من خلال كتابه عن «**موسى والتوحيد**» الذي أقام فيه موازاة بين تطور الفرد وتطور النوع البشري، مؤكداً أن «الآليات عينها التي تتسبب في ظهور ضروب العصاب تلعب دورها على الدوام في الظاهرات التي ندرسها هنا. [أي الظاهرات الدينية]»، ومفسراً بالتالي اليهودية على أنها ضرب من عصاب جماعي حكمته، كما في جميع الأعراض العصابية، آلية «عودة المكبوت» [والمكبوت العائد هنا هو جريمة قتل «الأب» موسى على أيدي «أبنائه اليهود»[297]]. ولكن إذا كان فرويد لم يستخدم في كتابه «**موسى والتوحيد**»، الصادر عام ١٩٣٩، تعبير «العصاب الجماعي»، فقد كان سبق له، في مقاله لعام ١٩٠٧ عن «الأفعال الاستحواذية والشعائر الدينية»[298]، أن استخدم تعبير «العصاب الكوني»، وذلك عندما وصف العصاب بأنه «دين فردي»، والدين بأنه «عصاب جماعي».

على أنه دفعاً لأي التباس لا بد أن نبادر إلى القول بأن «العصاب الجماعي» الذي يمكن إستقراؤه من تحليل الخطاب العربي المعاصر لا يعني بحال من الأحوال أن كل من مارس هذا الخطاب الجماعي هو بالضرورة على الصعيد الفردي إنسان عصابي. فالخطاب العربي المعاصر، من حيث هو خطاب لاشخصي، يتمتع بقدر من الاستقلال الذاتي عن فاعله الجماعي. وفضلاً عن ذلك فإن له، ككل خطاب، معقوليته الخاصة، ومنطقه القائم بذاته، وتبريراته العقلية التي يقتضيها تماسكه الذاتي. ولكن هذا لا يعني بالمقابل أن الخطاب العربي المعاصر اللاشخصي غير قابل لأن يُتخذ ركيزة لإسقاطات وجدانية شخصية، ولأن يُقرأ بالتالي على أنه سيرة ذاتية لفاعله الفردي الجزئي. بيد أن مثل هذا الربط بين عصابية الخطاب الجماعي وعصابية الفاعل الفردي لا يكون مشروعاً إلا إذا أقيم البرهان عليه حالةً حالة، وإلا إذا جُرِّد الخطاب من جماعيته وغفليته وجرى تحليله، في الحالة العينية المفردة، كخطاب شخصي مرتبط وجدانياً بشخص قائله ارتباط السيرة الذاتية بكاتبها[299].

ولكن إذا أمكن لنا على هذا النحو أن نجتاز ـ ولو بالقفز ـ الهوة التي تفصل بين علم النفس الفردي وعلم النفس الجمعي، وتلك التي تفصل أيضاً بين الظاهرة اللاشخصية وفاعليها الشخصيين، فثمة صعوبة أخرى لا يزال مطلوباً منا تذليلها، وهي تلك التي تتمثل في أن الخطاب العربي هو بالتعريف ظاهرة ثقافية، على حين إن العصاب الذي نحن بصدد رصد أعراضه وقراءة دلاليتها لا يمكن أن يكون بالتعريف أيضاً إلا من طبيعة نفسية. والحال أن مثل هذه الصعوبة سهلة التذليل إذا ما أخذنا في اعتبارنا أن الواقعة الثقافية هي أيضاً واقعة نفسية. بل أن رائداً كبيراً للاثنولوجيا التحليلية النفسية ولانتروبولوجيا الثقافة مثل جورج دفرو لا يتردد في الجزم بأن الواقعة الثقافية قابلة للتحول إلى مادة

نفسية: «إن الواقعة الاجتماعية ـ الثقافية، منظوراً إليها من زاوية تاريخية خالصة، هي برانية المنشأ وتؤلف جزءاً من الخارج... ولكن حالما نتخلى عن هذا التصور التاريخي ـ والتبسيطي ـ للأشياء وننتقل إلى تحليل وظيفي، فإن «الواقعة الثقافية» تكف عن أن تكون خارجية. بل إنها، بتحولها إلى مادة أو بنية نفسية، إلى أنا أعلى أو مثال للأنا أو أنا ـ أي باختصار إلى شيء مُتعلَّم أو منتج أو مبني ـ تصير جوانية وتؤلف جزءاً من الداخل»[300]. وبالفعل، لقد كنا رأينا أن الواقعة الثقافية المتمثلة بإحياء التراث غالباً ما تقرأ في اللاشعور الجمعي العربي على أنها استعادة للقدرة الفالوسية التي استأصلها «الجراح الغربي». هكذا يكف التراث عن أن يكون هو التراث ليتحول، على نحو ما يلاحظ سندور فيرنزي بالنسبة إلى قصص الأطفال[301]، إلى قصة تسود فيها تخييلات كلية القدرة بلا منازع، ويتحول فيها التراث إلى عصا سحرية قادرة على كل ما لا يقتدر عليه في الواقع. وإذا كنا نتفق من هذا المنظور مع ما يؤكده د. محمد أركون من أن «التراث الذي يدعو إليه الفكر العربي المعاصر سلاح من أسلحة الكفاح أكثر منه مفهوماً ثقافياً ذا أبعاد تاريخية معرفية»[302]، فإننا سنلاحظ مع ذلك إن هذا الرد لما هو ثقافي إلى ما هو إيديولوجي يقف، من منظورنا التحليلي النفسي، في منتصف الطريق لأن ما هو إيديولوجي قابل هو نفسه للرد إلى ما هو نفسي على اعتبار أن الايديولوجيا قابلة للتعريف تحليلياً نفسياً بأنها «نظام ذو ظاهر عقلاني بقدر أو بآخر، يناظر واجهة الحلم والصياغة الثانوية[303]، ويحتوي دوماً على وهم الصعود النرجسي المرتبط بالعودة إلى الانصهار الأولي، والنائي في الوقت نفسه للصراع والخصاء، والعامل بالتالي تحت راية الوهم»[304].

ولكن هنا ينهض سؤال أساسي: كيف يمكن التمييز بين الواقعة الثقافية التي تندرج في مضمارها الطبيعي الذي هو المضمار المعرفي وتمثل في هذه الحال موضوعاً مطابقاً للمنهج الابستمولوجي أو السوسيولوجي، وبين تلك التي تندرج أيضاً جزئياً أو كلياً في المضمار النفسي وتمثل في هذه الحال موضوعاً مطابقاً للمنهج السيكولوجي والتحليل النفسي؟

يخيل إلينا أن معيار هذا التمييز مباطن للواقعة الثقافية نفسها، وأنه من طبيعة مزدوجة:

١ ـ إذا كانت الواقعة الثقافية حاملة لدلالة رمزية طاغية على دلالتها المعرفية، وبخاصة إذا كانت هذه الرمزية من طبيعة جنسية، فالوسية او خصائية، او كانت تحيي ما اسميناه بالمخطط العائلي في تصور العالم.

٢ ـ إذا كانت الواقعة الثقافية حاملة لسمة اللاعقلانية. وما نقصده باللاعقلانية هنا ليس مؤداها المنطقي بمعنى الخروج على مقتضيات العقل فحسب، بل كذلك مؤداها النفسي بمعنى تجاهل قوانين الواقع، وانتهاك حدوده، والاستسلام لإغراء الوهم، واللهاث وراء كلية القدرة النرجسية المفتقدة، وممارسة مختلف ضروب الفكرُ السحري الذي يرأرئ بالتلاقي بين الأنا ومثاله الذي هو، في الحالة التي نحن بصددها، مثال ماضوي.

وإذا ما أخذنا بعين الاعتبار من جهة أولى أن الرمز هو بالتعريف «رابطة بين دالين، دال شعوري ودال لاشعوري، علماً بأن هذه الرابطة نفسها تكون لاشعورية»[305]، وإذا ما أخذنا بعين الاعتبار من جهة ثانية أن «لفظ اللاعقلاني هو، في نظر علم النفس، علامة على **أصل لاشعوري**، أي على شيء صادر عن تلك المناطق السحيقة من العقل التي لا علم لنا بها على الاطلاق»[306]، فمن الممكن القول إن ما يفرِّق بين الواقعة الثقافية المعرفية والواقعة الثقافية النفسية هو اندراج هذه الأخيرة، سواء أكانت حاملة لسمة الرمزية الجنسية والعائلية أم لسمة اللاعقلانية، تحت لواء اللاشعور. وبتعبير آخر، يمكن القول إن الواقعة الثقافية المعرفية أحادية المنطق، أما الواقعة الثقافية النفسية فمزدوجة المنطق. فهي في منطقها الظاهر أو الفوقي ليست إلا لبنة من اللبنات التي تنهض عليها عمارة الخطاب العربي المعاصر، أما في منطقها الباطن أو التحتي فهي شاشة لتمظهر العصاب الجماعي المنتج لذلك الخطاب والمحكوم ككل عصاب بآليات لاشعورية. ومن ثم جازت قراءتها كما يقرأ العرض، أي بالإحالة لا إلى معقوليتها المعلنة،

التي هي من طبيعة ثقافية أو إيديولوجية، بل إلى مـا يختفي وراء واجهة هـذه المعقوليـة من موقف نفسي لاشعوري تشي به لغة الرمز أو اللاعقل.

وعلى هذا النحو نجد أنفسنا على خلاف من جديد مع صاحب مشروع «نقد العقل العربي». فبعد أن كنا اتفقنا معه على أن «معطيات علم النفس، والتحليل النفسي بكيفيـة خاصـة، تجد مـا يزكيهـا في سلوك العرب الفكري»، فإننا لا نستطيع إلا أن نعود فنعلن عن عدم اتفاقنـا معه عنـدما نـراه لا يستخلص من هذه الملاحظة التقريرية أي نتيجة منهجية ويؤكد على العكس ـ وبـالتضاد مـع منطوقهـا ـ أن «إشكاليـة الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر إشكاليـة فكريـة ثقافيـة محض، بمعنى أنها تجـد أسسها ومبررات وجودها في الوضع الثقافي والفكري الراهن»، وعندما يثنّي بالقول بأنها «إشكالية نظرية يميل استقلالها النسبي عن الواقع نحو المائة بالمائة»[٢٠٧].

فإشكالية الأصالة والمعاصرة، التي هي الإشكالية المحورية في الخطـاب العربي المعـاصر، هي عندنـا على العكس ـ وكما حاولنا أن نثبت على امتداد الصفحات السابقة ـ نموذج لـلإشكاليـة الثقافيـة التي لا يمكن وصفهـا بأنهـا «ثقافيـة محض»، والتي يمكن أن يقـال عـلى العكس ـ إذا شئنـا أن نغـالي مغـالاة الجابري ـ بأن تبعيتها النسبية للواقع النفسي تميل نحـو المائة بالمائة. وصحيح إن هذه الإشكـالية تطـرح نفسها، من خلال إطارها المرجعي الخاص، على أنها إشكالية ثقافية، ولكن مثل هذا الطرح يظل أقـرب في آليتـه إلى مـا أسمـاه إرنست جـونـز بـالتبـريـر العقـلي RATIONALISATION منـه إلى العقـلانيـة RATIONALITÉ بحق معنى الكلمة. فالـرؤية الثقـافية CULTURALISTE لهـذه الإشكاليـة هي، على ضرورتها منهجياً، رؤية حاسرة لأنها تعجز عن أن ترى أن هذه الإشكالية «الثقـافية المحض»، مثلهـا مثل الإيـديولـوجيا عنـد ماركس، لا يكمن تعيينهـا في ذاتها بقـدر ما يكمن، مهمـا يكن حظها من الاستقـلال الذاتي، في الواقع النفسي الذي يقوم لها مقام البنية التحتية للايديولوجيا.

وهنا نجدنا مدفوعين إلى أن نلاحظ أن القراءة «الوظيفية» التي يقترحها صاحب مشروع «نقد العقـل الاسلامي» لأشباه هذه الإشكاليات الثقافية تبدو لنا أجدى بما لا يقاس من القراءة «النظرية» الخالصـة التي يقترحها صاحب مشروع «نقد العقل العربي». يقول محمد أركون: «إن أية قراءة سديدة للزمـة بأن تعزف عن الرفض الجدالي كما عن الرفض «العلمي» المتعجرف في تسامحه لتبحث عما سنسميه بالحقائق الوظيفية. فهذه الحقائق تفرض نفسها كتظاهرات غير قابلة للكبح لحياة المجتمعات التي تحاول التعويض عن الانتقاصات الفعلية من القيمة، بل عن التدميرات الفظة لمقومات وجودها التقليدية، بالمبالغـة في إعادة تقييم التراث الاسلامي. فالهرب إلى أنا أعلى مبني، محلوم به، يسمح بتخفيف وقع الصـدمات عـلى الأنا الفردي والجمعي. وهذه ظاهرة تُلحظ في عـدد جم من المجتمعات المعـاصرة المعرضـة لتعديـات التصنيع؛ وهي تتلبس، في الاسلام، تعبيراً مأساويـاً لأن كل التفـاوتات المعـروفة في الغـرب بين التقليد والحداثـة تفاقمها هنا قطيعتان تاريخيتان لم تردم هوتهمـا بعد: قطيعـة الإسلام المـوصوف بـالحديث بـالنسبة إلى الإسـلام الكلاسيكي، وقطيعـة العالم الاسـلامي بالنسبـة إلى أوروبـا منـذ القـرن السـادس عشر»[٢٠٨].

وباستثناء ملاحظة جـزئية تتصـل بالاستعـارة من القامـوس الاصطلاحي للتحليـل النفسي ـ إذ كان من الأدق الحديث عن «الهرب إلى مثال للأنا» بدلاً من «أنـا أعلى» ـ فـإن نص ناقـد العقل الاسـلامي قابـل للتطوير على ما يخيل إلينا، في فقرته الأخيرة، في اتجاه إجراء تمييزين اثنين:

١ ـ التمييز، داخل العالم الاسلامي، بين ما هو «إسلامي» وبين ما هو «عربي إسلامي».

٢ ـ التمييز، داخل قطيعة الحداثة، بين ما هو «حديث» وما هو «معاصر».

وغرضنا من هذا التمييز المزدوج واضح: فنحن نتحدث عن عصاب جماعي عربي وعن خطاب عربي معاصر، وذلك بالإحالة بالتحديد إلى الرضّة الحـزيرانيـة التي كانت رضـة للعرب دون سـائر المسلمـين، وللمعاصرين دون سائر المحدثين.

وفي الواقع، إن المفعول الجماعي لهذه الرضّة لا يمكن أن يستوفي حقه من الاعتبار ما لم نستعر من القاموس الفرويدوي مصطلحاً آخر يؤكد على البعد التكاملي في مبحث أسباب العصاب، وهو مصطلح «السلسلة المتتامة»[٣٠٩].

فعند فرويد أن احتمال تمخض عصاب من الأعصبة يخضع تكاملياً وديناميا لعوامل أربعة:

١ ـ رضة قوية بما فيه الكفاية لإطلاق آلية العصاب.
٢ ـ جبلّة ضعيفة بما فيه الكفاية للوقوع ضحية العصاب.
٣ ـ تجربة تثبيتية على رضة ماضية.
٤ ـ ظروف محيطة أو خارجية مساعدة.

ويُخَيَّلُ إلينا أننا أوفينا العامل الأول حقه من خلال كل ما كتبناه عن «هزيمة يونيو /حزيران السوداء» التي مثلت نموذجاً ناجزاً للرضّة إذا ما أخذنا بعين الاعتبار تعريف علم النفس المرضي للرضّة بوصفها «الفارق بين كمّ التنبيه المتلقى فعلياً من قبل الأنا وبين الكم الذي يمكن له أن يستقلبه، أن يربطه، أن يسيطر عليه في لحظة معينة»[٣١٠]. وكل ما هنالك أن الأنا الذي تلقى الرضة الحزيرانية كان أنا جماعياً، أو فلنقل، إذا شئنا التمسك بالمحمول الفردي للأنا، إن الرضّة الحزيرانية، التي كانت بطبيعتها عامة، كان لها من قوة المفعول وشموله ما جعلها تستثير استجابات فردية مقننة أو حتى موحدة.

أما ثاني العوامل الاثيولوجية فقد تعددت إشاراتنا إليه سابقاً ـ وستكون لنا عودة إليه لاحقاً عند تحليلنا لكتابات حسن حنفي ـ وهو يتمثل في أن جبلّة الشخصية العربية الحديثة جبلة مجروحة ومتجددة الانجراح، وقابلة للتأريخ ميلادياً بالجرح النرجسي الذي لا يزال فاغر الشفتين منذ أن أفاقت على واقع تأخرها في مواجهة الغرب المتقدم. فلو أن أمة أخرى، لا تعاني في شخصيتها القومية من الوهن الذي تعاني منه الشخصية العربية الحديثة بفعل استمرار النزف النرجسي، واجهت هزيمة مثل هزيمة حزيران، فأرجح الظن أن هذه الهزيمة كانت ستبقى بالنسبة إليها مجرد هزيمة ولن تأخذ حجم الرضة غير القابلة للتصريف.

وبالمقابل، فإن الحلقة الثالثة من «السلسلة المتتامة» تحتاج منا إلى وقفة متانية. فلئن يكن النكوص كما رأينا هو المظهر الرئيسي الذي يتجلى به المفعول الرضي، فإن لفظ النكوص ومفهومه بالذات لن يكون بذي موضوع إذا لم تكن هناك محطة من محطات سفرة النمو يمكن أن تنكفىء إليها الشخصية الناكصة مثلما كان الشاعر العربي ينكفىء إلى أطلاله ليبكيها. فالنكوص، إن لم يكن له بد من دافع راهن، فلا بد أن يكون له أيضاً إغراء ماض . فلا مجال للنكوص اذا لم يكن هناك تثبيت على الماضي. والحال أن العرب عرفوا تجربة تثبيتية من هذا القبيل ربما لم تعرفها أمة أخرى من أمم الأرض. فقد بلغ من تعلقهم بالماضي أنهم أضحوا، في إدراكهم لذاتهم وفي إدراك الآخرين لهم، أمة العصر الذهبي، ولكنه العصر الذهبي الذي إلى الوراء لا إلى الأمام، بل العصر الذهبي الذي لا يتعقل ذاته مستقبلاً إلا في صورة إحياء للماضي: فاليوطوبيا عندهم هي عبارة عن بعث. وذلك هو ـ ربما ـ سر انفرادهم باختراع كلمة «السلفية» التي لها بمفردها وقع المفارقة: التقدم بالرجوع الى الخلف. وهذا التثبيت الفريد في نوعه على الماضي يقع تحت الملاحظة المباشرة لصديق العرب كما لعدوّهم، للمراقب الخارجي كما للمراقب الذي من داخل. وحسبنا بعض الشواهد:

يقول صديق العرب الكبير الأفغاني جمال الدين في واحدة من خاطراته التي ينقد فيها اعجاب العربي «بماضيه وأسلافه وهو في أشد الغفلة عن حاضره ومستقبله وكيف يجب أن يكون»:

«الكون يشهد، والآثار تدل، ولا من ينكر على أن للعرب ـ وغيرهم من العجم ـ آثاراً ومفاخر أتت من وراء الهمم وصدق العزائم، ولكنها يا للأسف دفنت في أجداث الأجداد، وجاورت عظام أولئك العظام ـ

أهل النجدة، أسود الحمية وغوث المضيم يوم الشدة، شوامخ القوة، رواسي العدل ـ عثر عليها الخلف بالنبش وهو في جبانة «الجبن» و«الخمول»، وقرأها في سطور حادثات الدهر وأوراق سجل العالم، فطفق يفخر، ويعدّد، ويصول، ويطول، ويقول: نحن من لمعت سيوف أجدادهم بالمشرق، وانقضت شهبها على المغرب، فذلت لهم رقاب القياصرة والأكاسرة، وخضعت لأمرهم الأمم، خفقت أعلام فتوحاتهم فوق ممالك الأرض، فطهروها من جراثيم الظلم والجور وملؤوها بالرحمة والعدل. وهكذا لا تزال تسمع كلاً من العربي، والفارسي ـ وغيرهما من الشرقيين ـ يقول نحن أحفاد أولئك الأجداد، ونحن سلالة وذرية أولئك الأقيال الأمجاد، ونحن ونحن، مما يثير الأشجان، ويثير الإحزان»[٣١١].

ويقول عدو كبير للعرب، وهو موشي دايان، وزير الدفاع الاسرائيلي السابق في اثناء حرب حزيران ١٩٦٧:

«يميل العرب إلى خداع أنفسهم وخداع غيرهم، وهم يقومون بذلك عن غير عمد. فهم يميلون دائماً إلى التحدث عن أمجاد الأجداد.. عن صلاح الدين.. عن معارك حطين واليرموك.. وبينما يفعلون ذلك فإننا نبتسم لأنهم يرون أنفسهم في مرآة أمجاد الماضي، أما نحن فنراهم في مرآة الحاضر .. ليتهم يسألون أنفسهم لماذا يتحدثون دائماً عن عظماء ماضيهم ولا يجدون في حاضرهم أحداً من العظماء يتحدثون عنه؟»[٣١٢].

أما المراقبان الخارجي والداخلي فيميلان، مع التنويه بهذا التثبيت على الماضي، إلى التحذير الضمني من طابعه العصابي ومن أخطاره الشالة للحركة باتجاه المستقبل. يقول يا سومازا كورودا، الاستاذ الياباني الأصل في جامعة هاواي بهونولولو: «ان العرب يملكون تراثاً غنياً جداً، حضارة تبدو، إلى حد ما، أنها تعمل ضد المصلحة العربية. فقد كان اليابانيون، الذين لم يطوروا على الاطلاق الحضارة الرفيعة المستوى التي طورها العرب أو الصينيون في الماضي، قادرين على تقبل العلوم والتكنولوجيات الغربية الجديدة باستعدادية أكبر من استعدادية العرب أو الصينيين. ويبدو أن اليابانيين طوروا حاسة الموازنة بين ثقتهم بأنفسهم والتعقيد الداخلي بالنسبة للغرب لصالح الأمة ككل. وربما يستفيد العرب أيضاً إذا استطاعوا أن يطوروا بحكمة الاعتزاز الكافي بتراثهم، ولكن دون أن يتركوا كبرياءهم يقف عائقاً في وجه عملية تطورهم الذاتي»[٣١٣]. وبدوره يحذر رياض نجيب الريس من أن يكون التثبيت على الماضي و«التعصب للتاريخ تعصباً ضد الحياة وضروراتها» ويقول: «العجيب أن العرب لا يقدرون على الانفصال من الماضي أو التنكر له، ولا يقدرون كذلك على أن ينفصلوا من الحياة. فظلوا معلقين في الجسر المعلق بين الحياة والماضي. هذا الوضع الشاذ جعلهم يتسامحون كثيراً مع من ينتقد حياتهم، ولكنهم يرفضون التسامح مع من ينتقد تاريخهم. على هذا الأساس ظل التناقض قائماً وحاداً بين صراعهم الحضاري من أجل التقدم وبين تقديسهم لتاريخهم. وظلت جاذبية التاريخ أقوى من قوى التقدم الحضاري»[٣١٤].

أما العامل الرابع والأخير من عوامل السلسلة المتتامة، ونعني به الدور المساعد للظروف المحيطة أو الخارجية في تشغيل آلية الرضة والنكوص، فهو يتألف من شقين: سلبي وإيجابي. أما الشق السلبي فيتمثل في فشل الإيديولوجيا التحديثية التي كان يمكن أن تمثل قوة دافعة باتجاه الهضم النفسي للهزيمة الحزيرانية واستقلابها وقلبها من قوة نكوص إلى الوراء إلى قوة دفع إلى الامام تطبيقاً لقانون «الفعالية الثورية في النكبة». وأما الشق الإيجابي فيتمثل في صعود الإيديولوجيا النكوصية، اليمينية أولاً ثم اليسارية، «محمولاً على ظهور براميل البترول» على حد تعبير ياسين الحافظ وبالفعل، وإذا كانت تكثر الإشارات في أدبيات علم الاجتماع السياسي العربي إلى انحسار في ايديولوجيا الحداثة وانكسار لقواها على اعتبار أن هزيمة ١٩٦٧ كانت هزيمة مباشرة للأنظمة السياسية التي كانت تحمل لواءها، فثمة بالمقابل صمت شبه مطبق حول التصعيد المموَّل بالمال النفطي للايديولوجيا النكوصية. وربما كان الكاتب

العربي الوحيد الذي قطع جدار هذا الصمت هو ياسين الحافظ حين كتب قبيل وفاته يحذر هـو الآخر من «غزو ثقافي» تتعرض له المنطقة العربية، ولكنه غزو ثقافي من طبيعة مغايرة تماماً لما بات يعنيه هـذا التعبير في الخطاب العربي المعاصر. فهو، بعد أن يلاحظ أن «السبب الأكثر أهمية في تنامي سلطان الإيديولـوجيا التقليدية هو تهافت وإخفاق الايديولوجيا والحركة القوميتين، وكذلك الماركسية العربية، باعتبار أن هزيمة حزيران هي بالتحديد هزيمتها»، يضيف قائلاً: «وجاء أخيراً دور الإيديولوجيا البدوية التقليدوية محمولة، بدلاً من على ظهور الجمال، على ظهور براميل البترول: الشعوب العربية غير البترولية، الأقل تأخراً بنسبـة ملحوظة من الشعوب البترولية، تتعرض لعملية ضغط وغزو ايديولوجي وثقافي، ناهيك عن الغـزو السياسي، من قبل الأخيرة»[٣١٥]. والعجيب في هذا «الغزو الثقافي»، الممول بعائدات النفط الصحـراوي، أو ما يسميـه جورج قرم بـ «المنّ البترولي»[٣١٦]. أنه لا يحجم، ترويجاً للايديـولوجيـا النكوصيـة، عن توظيف التقنيـات الاعلامية الأكثر حداثة: من الميكروفون إلى الراديو إلى التلفزيون إلى الفيديـو إلى الكاسيت إلى الصحيفـة أو المجلة المطبوعة بواسطة القمر الصناعي أو اللازر.

وعلى هذا النحو تكون السلسلة المتئامة بمختلف عناصرها قد سرى عليهـا قانـون المفعول التـراكمي. فهناك، من جهة أولى، رضة جماعيـة طارئـة قمينة، كمـا في حالات الحـروب والأزمات الكبـرى، بتوحيـد الاستجابات الفردية. وهناك، من جهة ثانية، جـرح نرجسي طـريء ما انقطـع له نـزف. وهناك، من جهـة ثالثة، خبرة تاريخية تثبيتية تليدة منقطعة النظير تقدم ميداناً نفسياً فسيحاً ومؤاتياً إلى أقصى حد لإطلاق آلية عودة المكبوت وهناك، من جهة رابعة، واقع موضوعي موسوم بعمق بسمة الإحباط والفشل والشعـور بـالذنب والتـأثم من شأنـه أن يستدعي المكبـوت وأن يواريء، من قبيـل التعويض، بـوهم كلية القـدرة المفتقدة. وهناك، من جهة خامسة وأخيرة، استـراتيجيات واعيـة ومخطط لها محليـاً ودولياً ومنفق عليهـا بسخاء واقتدار لمد جسور النكوص نحو الماضي وإطلاق المكبوت من قمقمه.

هل معنى هذا أن النكوص حتمية لا رادّ لهـا؟ الواقـع، وكما يفيـدنا الـدرس التحليلي النفسي، فـإنه «توجد أيضاً لدى الإنسان رغبة في التقدم والنضوج تعارض النكوص، رغبة في الاستقلال الذاتي تعارض التبعية... وهذه الرغبة في النضوج والتحرر تقوم على أساس من تطور سلطـان العقلانيـة لدى الانسـان؛ والعقلانية تتحدد بغائيتها: تخفيف ضغوط المحيط البشري الخارجي والداخلي، بما في ذلـك تخفيف ضغط اللاعقلانية اللاشعورية على الأنا وتصحيح التشويهات التي فرضتها هذه اللاعقلانيـة على رؤيتنـا للعالم. ومن الممكن أن نتساءل عما إذا لم تكن هذه الرغبة في النضج والتحـرر والاستقلال الـذاتي، وعما إذا لم تكن سلطة العقلانية تلك وقدرة التخفيف تلك، هي محض تعبير عن غريزة الحياة وعن «حب الذات» شبه البيولوجي... الذي من شأنه أن يحول عدم النجاز الأولي وعدم التوافق الأصـلي إلى تفتح نفسي وجـداني وعقلي »[٣١٧].

والواقع أيضاً أن اللاعقلانية اللاشعورية، على قوة تجذرهـا في النفس البشرية، وعـلى ضخامـة المدد الذي يمكن أن تتلقاه من القوى العاملة عن وعي واختيار سياسي باتجاه النكوص وإعادة المكبوت، ليست بكلية القدرة. فثمة نقطة أساسية تلعب في الأمور البشرية لصالح العقلانية، وهي أن الـواقع هـو الواقـع، وكل من يرفض أن يأخذه بعين الاعتبار يتحطم على صخرته. وفي مواجهة هذا الواقع، فإن العقلانيـة هي وحدها ذات الجدوى. يقول مؤسس التحليـل النفسي الاجتماعي: «إن الـوقائـع لعنيدة، ولـذة النرجسيـة العتيقة التي يلاقيهـا الفرد في ممـارسة «كليـة قدرة الأفكـار»، أو في الفكر السحـري، أو في الأوهام عـلى مختلف ضروبها، لا تدوم متى ما تأخر الإشباع المنتظر أكثر ممـا ينبغي عن الوصـول. والنقطة الـوحيدة التي تشد ازر العقلانية في نضالها ضد اللاعقلاني هي فعاليتها. فالشجرة يحكم عليها من ثمارهـا ـ على الأقل بالنسبة إلى من لا يستطيع إفلاتاً من قبضة الجوع»[٣١٨]. ولقد كان فـرويد نفسـه لاحظ أن انتصـار العقلانية على اللاعقـلانية أمـر محتوم في نهـاية المطـاف لأن العقلانيـة هي وحدهـا التي يمكن أن تقدم إشباعاً فعلياً وأن تفتح الطريق أمام إمكانية تحـرر حقيقي، بحكم اعتمادهـا على مقـاربة علميـة وواقعية

للواقع، في حين أن الاشباع الوحيد الذي يمكن للاعقلانية أن تقدمه هو الإشباع عن طريق الهلوسة الذي هو بالضرورة إشباع كاذب وغير مجدٍ وأشد إحباطاً في خاتمة المطاف من الإحباط الفعلي الذي يحاول أن يدرأ تنغيصه وأن يشبعه سحرياً. وقد يكون التعاطي السحري مع العالم أرضى للنفس والذّ، ولكن التعاطي العلمي والواقعي مع الواقع هو وحده المحرر. ومن ثم يمكن اعتبار النقلة من مبدأ اللذة في النشاط العقلي إلى مبدأ الواقع نقلة من طفولة البشرية إلى سن رشدها. وهذا هو أصلاً معنى الحداثة: الاعتقاد بوجود عالم موضوعي؛ والاعتقاد بقدرة العقل، مسلحاً بسلاح العلم والمنهج التجريبي، على معرفة هذا العالم، إن لم يكن في ماهيته، فعلى الأقل في قوانينه؛ والاعتقاد أخيراً بقدرة الانسان على التدخل، من خلال هذه المعرفة، في الظروف السائدة في العالم الخارجي بغية السيطرة عليها ومحاولة تعديلها ولو جزئياً.

هذه الولادة للحداثة، المرتبطة بالتخلي عن الفكر السحري الابتهالي لصالح الفكر العلمي التجريبي، «وبتراجع الشعور بكلية القدرة الذاتية لصالح الاعتراف بثقل الواقع الموضوعي، وبانصباب الاهتمام على الأشياء أكثر منه على الألفاظ»[٣١٩]، هذه الولادة للحداثة وللعقلانية هي التي ينكص عنها الخطاب العربي المعاصر القابل للتوصيف بـ «التراثي». فهذا الخطاب، إذ يتمحور حول التراث تمحوره حول «قضية القضايا»، يبدو وكأنه يعود، تحت ضغط الإحباط، إلى إيلاء الألفاظ اهتماماً أكبر من ذاك الذي يوليه للأشياء، وإلى التوجه إلى إعادة تشكيل الأفكار بدلاً من التوجه إلى إعادة تشكيل الوقائع، وإلى التقهقر من مبدأ الواقع الجارح نرجسياً إلى مبدأ اللذة الماضوي البلسمي.

إن القاسم المشترك بين اللاعقلانية والعصاب هو أنهما كليهما بمثابة خطيئة ضد الواقع. وهذه الخطيئة، تماماً كما في اللاهوت الكاثوليكي، يمكن أن تكون عَرَضية أو مميتة، وذلك تبعاً لتجاهل الواقع جزئياً أو كلياً أو حتى إنكاره إنكاراً تاماً كما في بعض المجالات التي يتطور فيها العصاب إلى ذهان. ويبدو لنا أن شرط التكفير عن هذه الخطيئة بحق الواقع هو أن تعيد الأنتلجانسيا العربية، منتجة الخطاب العربي المعاصر، ترتيب علاقتها بهذا الواقع، انطلاقاً - كما يقول فرويد - من أن «المبدأ الحديث للنشاط العقلي هو الامتناع عن تمثيل ما هو لاذّ لتمثيل ما هو واقعي فحسب، حتى ولو كان هذا الواقع باعثاً على التنغيص»[٣٢٠]. ومن أن «كل جهود الفكر العلمي تنصبّ على الوصول إلى توافق مع الواقع، أي ما هو موجود خارجاً عنا ومستقلاً عنا... وهذا التوافق مع العالم الخارجي هو ما يسمى بالحقيقة، وهو ما ينشده كل عمل علمي»[٣٢١].

إن درس الواقعية هذا، في حال تطبيقه على «قضية القضايا» التي أضحت الركيزة الأولى لتمظهر عصابية الخطاب العربي المعاصر ولاعقلانيته، يقتضي - أول ما يقتضي في تقديرنا - أن تعيد الانتلجانسيا العربية صياغة إشكالية الأصالة والمعاصرة برمتها وفق الاعتبارات العقلانية والواقعية التالية:

١ - إن العالم يتجه اليوم أكثر فأكثر إلى أن يكون موحَّد الحضارة، متعدد الثقافات. فبالأمس كانت هناك حضارات، وفي جملتها أو حتى في مقدمتها الحضارة العربية الاسلامية. أما اليوم فلم يعد ثمة وجود ولا إمكانية وجود إلا لحضارة واحدة هي الحضارة العالمية، على حين أن صفة التعدد ما عاد يمكن إطلاقها إلا على الثقافات التي هي بالضرورة قومية. وصحيح أن الحضارة العالمية لم تعم بعد جميع أنحاء العالم بدرجة متساوية، وصحيح أن بعض شعوب العالم لا تزال تقيم مع الحضارة العالمية علاقة استهلاكية، بينما مبدأ الانتاجية فيها لا يزال بدوره حكراً على شعوب أخرى، وصحيح أن وحدة الحضارة العالمية لا تزال تقوم على قسمة ثنائية للعالم: اليوم إلى مراكز وأطراف، إلى شمال وجنوب، إلى بلدان متقدمة وأخرى متخلفة، كما بالأمس إلى متروبولات ومستعمرات، ولكن جميع هذه التفاوتات هي تفاوتات في قلب الحضارة الواحدة، وما كان ليكون لها من معنى لولا وحدة هذه الحضارة. والحال أنه في هذا العالم الموحد حضارياً، وإن على أساس من قسمات ثنائية، فإن أي حديث - وما أكثر رواجه في الايديولوجيا العربية المعاصرة! - عن حضارة أخرى أو نموذج حضاري مغاير أو مشروع عربي للحضارة لن يكون ضرباً من الوهم ومن خداع الذات فحسب، ولا محاولة فاشلة للأم شفتي الجرح النرجسي

فحسب، بل سيكون أيضاً ـ وبالأساس ـ بمثابة تأسيس لعلاقة فصامية مع الحضارة الوحيدة الممكنة اليوم التي هي الحضارة العالمية. إذ ـ وهنا نجدنا على وفاق مع مؤلف **«اغتيال العقل»** ـ «إن أمة لا تستطيع أن تستوعب القيم الجديدة للحضارة تخرج من التاريخ وتتقهقر نحو البربرية»[٣٢٢].

٢ ـ إن سبباً رئيسياً للتوتر في العلاقة مع هذه الحضارة العالمية يعود إلى أنها كانت غربية قبل أن تصير عالمية، وأوروبية قبل أن تصير غربية. ولا شك أن لهذا التوتر، بدوره، أسبابه التاريخية واللغوية والدينية، الخ، مثلما له أسبابه النفسية التي تتصل بالانجراح النرجسي. ولكن مهما اختلفت درجة الإحساس بهذا التوتر تبعاً للظروف التاريخية والجغرافية، كما تبعاً للرؤية الايديولوجية، فإن للأشياء واقعها الذي لا محيص ـ تحت طائلة السقوط في الفصام أو في البربرية ـ عن التوافق معه. وواقع الأشياء هذا هو أن تلك الحضارة الغربية، التي يمكن أن تُكره وأن تُرفض لألف سبب وسبب، هي التي استطاعت أن تفرض نموذجها الحضاري على العالم بأسره وأن تصير هي الحضارة العالمية. وهنا نجدنا على وفاق مرة أخرى مع مؤلف **«مجتمع النخبة»** حينما نراه يؤكد ـ ولو ضداً على منطوق استنتاجاته ـ أن «ليس هناك أي شك في أن نمط الحضارة الراهنة الغربية يتحول اليوم إلى نمط حضاري كوني. وليس هناك أي شك في أن تعميم هذا النمط هو الحركة الأساسية السائدة في عالمنا، وذلك بالرغم من اختلاف الإيديولوجيات والمذاهب السياسية... إن أشكال الحضارة الحديثة تعمّ اليوم مختلف أصقاع الكرة الأرضية. والطموح إلى تقليد نموذج الحياة الغربية... وهو الطموح السائد لدى كل شعوب الأرض، ولدى كل الطبقات الاجتماعية. فليس هناك تصور آخر للحياة اليوم يخالف كلياً التصور الذي لدينا عن الحياة الغربية بسعادتها وكربها. وهذا التصور الذي لدينا والذي تبنيه اليوم وتعمق ملامحه وسائل إعلام ذات أبعاد دولية بدءاً من الإذاعة إلى التلفزة إلى السينما إلى الكتاب هو الذي يلهم وسيظل يلهم البشرية إلى وقت طويل ويدفعها للحركة والنضال... إن الميل إلى الحداثة لا يمكن مقاومته، وليس هناك أي إمكانية أخرى ملموسة حتى الآن للحديث عن طريق جديدة أو عن حضارة جديدة»[٣٢٣]. وإزاء واقع الأشياء هذا، أي صيرورة الحضارة الغربية هي الحضارة العالمية، فإن أية محاولة لتحويل العداء للاستعمار الغربي أو للهيمنة الاقتصادية الغربية، أو إجمالاً العداء السياسي للغرب إلى عداء حضاري للغرب، لن تعني إلا وضع الذات في موضع التضاد مع الحضارة والحكم عليها بواحد من مصيرين: السقوط في البربرية أو في الفصام. ومهما يكن من أمر، فإن موقف ذلك الشطر من الأنتلجانسيا العربية الذي يدعو إلى القطيعة مع الحضارة الحديثة لمجرد أنها غربية الأصول يعيد إلى الأذهان في لاعقلانيته موقف السلطات الفلورنسية التي كانت حرَّمت في حينه على تجار المدينة استخدام النظام العددي العربي لأنه من اختراع «الكفار»، وألزمتهم بالاستمرار في استخدام الأرقام الرومانية رغم أنها شديدة الإرباك لهم في معاملاتهم»[٣٢٤].

٣ ـ أن تكون الحضارة الحديثة غير قابلة للرفض فهذا لا يعني أنها غير قابلة للنقد. بل على العكس تماماً: فلم يسبق قط لحضارة أن جعلت النقد الذاتي مقوماً ثابتاً من مقومات وجودها مثل الحضارة الحديثة. وهذا هو سر جانب من حيويتها. ولكن شرط فعالية هذا النقد هو الانخراط في الممارسة الحضارية عينها. وقد يكون النقد الأكثر سداداً الذي يمكن أن يوجه إلى هذه الحضارة والأكثر جذرية والأكثر تأثيراً في مصائرها اللاحقة هو ذاك الذي قد يصدر عن الأطراف والهوامش في عملية اكتشافها لهامشيتها وفي سيرورة مسعاها إلى التحول بدورها إلى مراكز. وإذا كان ثمة من وعد تراءىء به الحضارة الحديثة فليس هو الوعد بعالم متعدد المراكز فحسب ـ وهو أمر في سبيله إلى أن يغدو حقيقة واقعة منذ أن لم تعد الحضارة الحديثة محض حضارة أوروبية أو غربية ـ بل كذلك الوعد بعالم بلا أطراف ولا هوامش، وهو أمر لا يزال يتطلب انخراط ثلاثة أرباع البشرية في الممارسة الحضارية، وفي الفرض الفعلي لحقها المشروع في ألا تكون مجرد أطراف وهوامش، كما لا يزال يتطلب من المراكز القائمة حالياً أن تنحي جانباً الأنانية التي حكمت سلوكها حتى الآن لتقدم كل أشكال العون التي تؤهلها لها وضعيتها المركزيّة لتسريع سيرورة التحول المركزي لسائر الاطراف والهوامش. فعلى هذا النحو فحسب يكف التحديث عن أن يكون هو التغريب، ليتطابق مع مفهوم أوسع وأغنى وأعمق وأكثر جدلية من مفهوم التغريب، ومجاوزاً

له إن لم يكن مناقضاً. فعلى حين أن التغريب أحادي المرجعية وإلزامي النموذج، فإن التحديث التزام مفتوح على تعدد من النماذج والبدائل والحلول المبدعة. ثم إن التحديث خفيف الحمولة بالجارحية النرجسية لأنه لا يختزل، شأن التغريب، العملية الحضارية إلى علاقة آحادية الاتجاه بين طرف فاعل وطرف منفعل، بل يفترضها شراكة متبادلة لا يكون فيها فعل بلا انفعال، ولا انفعال بلا فعل. وعلى نقيض التغريب الذي يؤسس العملية الحضارية على أنها قطيعة في الهوية، يؤسسها التحديث على أنها استمرارية واتصالية يكون فيها التماهي مع الآخر ممكناً دون نزع للهوية. وبقدر ما أن التغريب يجبّ ما قبله وما عداه، ولا يعترف عملياً بوجود الآخر إلا ليصادره أو يلغيه، فإن التحديث، إذ يفهم التماهي مع الآخر على أنه تطوير وإغناء لهوية الذات لا إلغاء لها، لا يقطع مع الماضي وتراث الذات، بل قد يوظفهما عند الضرورة كعتلة رافعة في عملية التحول الحضاري بالذات. وفي الوقت الذي لا يعترف فيه التغريب بأية مديونية حضارية للآخرين، بل يؤسس ذاته في دائنية مطلقة، فإن التحديث يعيد تأسيس الحضارة الغربية نفسها في نسبيتها التاريخية، ويخضعها لحفريات تكشف عن مدى مديونيتها في مقوماتها التحتية للحضارات الأخرى، كما يخضع بنيانها الفوقي لنقد يكشف عن مدى حاجتها الى المساهمة الحضارية للآخرين لتتجاوز جوانب كثيرة من قصورها ونرجسيتها، ولتفسح في المجال أمام تمخض حضارة كونية بكل ما في الكلمة من معنى، حضارة تنتسب إلى الانسان وينتسب إليها الانسان كتعبير عن الدخول الفعلي في عصر رشد الانسان.

٤ ـ إن نقطة التمفصل الوحيدة الممكنة مع الحضارة العالمية من خلال قناة التحديث تظل، حتى إشعار آخر، هي الثقافة القومية. وللمرة الثالثة نجدنا على وفاق مع مؤلف «**اغتيال العقل**» ـ ولكن دوماً ضد منطوق استنتاجاته ـ حينما يؤكد أن «ليس هناك أمة تستطيع أن تستوعب الحضارة وإبداعاتها الجديدة في إطار غير إطار ثقافتها»[٢٢٥]. ولكن النتيجة التي تترتب على هذه المقدمة هي أن «التبعية الثقافية» مفهوم أقرب إلى الخلف منه إلى التماسك المنطقي. وبالفعل، وباستثناء حالات نادرة جرت فيها محاولات فعلية للاستتباع اللغوي والثقافي، كما في الجزائر في العهد الكولونيالي، فإن الثقافات القومية، مفصلة التواصل مع الحضارة العالمية، عرفت بفضل التماس والتناضح مع هذه الحضارة، تطوراً ما كانت لتعرفه قط لو بقيت أسيرة دارتها المغلقة. وتقدم لنا الثقافة العربية، ابتداءً من عصر النهضة، مثالاً أخاذاً على مثل هذا التطور بالتماس ـ ولو الضدّي أحياناً ـ مع الحضارة الحديثة. وحسبنا هنا الإشارة إلى ما يمكن وصفه بالولادة الثانية للغة العربية بتحولها من لغة كَتَبة إلى لغة أمة، وإلى عملية الاستزراع والنمو المتسارع للفكر السياسي والاجتماعي، ولا سيما في المشرق، وإلى التطور المذهل في فنون الأدب حيث عرف الشعر بدوره ولادة ثانية فيما جازت الرواية والقصة بنجاح مرموق تجربة مخاضهما الأول، وإلى البداية الواعدة التي يعرفها اليوم الفكر الفلسفي، ولا سيما في المغرب.

٥ ـ كما أن الثقافة القومية لا يجوز أن توضع في موضع التعارض مع الحضارة الحديثة، بل يجب أن تكون على العكس قناتها الموصلة وجسر العبور منها وإليها، كذلك فإن التراث، وهو مظهر رئيسي للثقافة القومية، يجب الا يوضع في قطب المواجهة للحضارة الحديثة، وألا يوظف كسلاح إيديولوجي في حرب القطيعة معها وضدها. أولاً لأنه لن يكون في هذه الحال إلا سلاحاً مفلولاً. وبالفعل، إنه لظلم كبير للتراث ان يُطالب ـ وهو الذي انقطع عن التطور وعن العطاء منذ قرون عدة ـ بالتصدي لحضارة من نمط مغاير، وذات اندفاع جبروتي، وما انفكت منذ قرون عدة تتطور بإيقاع متسارع، وفي العقود الأخيرة حسب قانون المتوالية الهندسية لا الحسابية. ولن يكون شأنه في مواجهة غير متكافئة كهذه إلا كشأن السيف الذي يراد له أن يغلب الصاروخ. وثانياً لأن توظيفه على هذا النحو في حرب المواجهة الخاسرة مع الحضارة الحديثة سيحرمه من فرصته التاريخية لوصل ما انقطع من تطوره ولتجديد نفسه بالاستعانة بما تتيحه الحضارة الحديثة من مناهج علمية لم يسبق لها مثيل في التحقيق والحفر والتنقيب والدراسة والنقد وإعادة القراءة. وبالفعل، إن التواصل مع الحضارة الحديثة، لا الانقطاع عنها، هو وحده الذي يمكن أن يضيف، إلى قديم التراث جديداً، وإلى قيمته فضل قيمة، وأن ينفخ في مواته حياة، وأن يكشف

فيه، بالاستعانة بحفريات المعرفة الحديثة وبمعمارياتها، عن مكامن ثروةٍ ما كان من الممكن قبل اليوم حتى الاشتباه بوجودها.

وبكلمة واحدة، إن الانفتاح على الحداثة هو الذي يمكن أن يطرح على التراث أسئلة جديدة، وأن يستنطقه أجوبة جديدة، وأن يصوغه، في جزئياته وكلياته، في إشكاليات جديدة، وحسبنا شاهداً على ما نقول، بالإحالة إلى الثقافة العربية المعاصرة، التطور المرموق الذي أصابته الدراسات الخلدونية في الحقبة الأخيرة بفضل تطبيق المنهجيات الحديثة على النص الخلدوني، ناهيك عن أن واقعة اكتشاف اهمية ابن خلدون هي بذاتها إنجاز من إنجازات الحداثة، أضف إلى ذلك أن الانفتاح على الحداثة والمنهجيات العلمية الجديدة هو وحده الذي يمكن أن يضع حداً لمغامرة الاستشراق التي لا مجال للممارة في أنها، في بعض وجوهها، جارحة نرجسياً للذات القومية. فبما أن التراث مقوِّم من مقومات الهوية، بل واجهتها الدفاعية كما رأينا، فإن اتخاذه موضوعاً للدراسة من قبل المستشرقين، أي من قبل متخصصين أجانب ينتمون في غالبيتهم إلى الحضارة الصانعة للجرح الاستعماري والنرجسي، قابل للتأويل شعورياً على أنه فعل اعتداء على الذات القومية، ولاشعورياً على أنه فعل خصاء وتأنيث للأنا القومي، بحكم احتكار المستشرق الدارس لمبدأ الفاعلية ضداً على مبدأ المفعولية الذي يكون بالضرورة في هذه الحال من نصيب الموضوع المدروس وما يمثله من رأسمال رمزي. والحال أن الامتلاك الذاتي لمنهجيات الحداثة وتخصيبها وتبيئتها وتطويرها من خلال تطبيقها في حقل الدراسات التراثية هو وحده الذي من شأنه أن يجعل الاستشراق غير ذي موضوع أو أن يعيده إلى حدوده المعقولة التي يقتضيها التعارف والحوار بين الثقافات. أما إذا لم نمتلك الحداثة فلن نبقى مالكين حتى لتراثنا، وستبقي باب الإغراء مفتوحاً لدراسته وامتلاكه على الطريقة الاستشراقية.

إن هذه الملاحظات الخمس التي تتصل بجدلية الثقافة القومية والحضارة العالمية، أو ما يسمى في الخطاب العربي المعاصر بإشكالية الأصالة والمعاصرة، لا تدع مجالاً للشك في أن تحليلنا النفسي لهذا الخطاب الايديولوجي مسكون هو نفسه بهاجس إيديولوجي، وهو ما يجعل تحليلنا نفسه قابلاً للتحليل، وما يؤكد أننا نحن أنفسنا داخل اللعبة لا خارجها، وأن الذات التي تحلل هي في نهاية المطاف جزء من الموضوع الذي تحلله. نحن إذن لا ندعي الموضوعية المطلقة، بل نحن منخرطون في الصراع. وبما أن منهجنا نفسه لا سداد له ولا فاعلية - علاجية أو معرفية - إلا حيث يقوم صراع في النفس الفردية كما في النفس الجماعية، فلنعترف بأننا نوظف هنا التحليل النفسي نفسه توظيفاً صراعياً.

ما هذا الهاجس الايديولوجي؟ انه تجديد الانتماء إلى عصر النهضة من حيث أنه العصر الذي اكتشف ضرورة التقدم، أو على الاقل ضرورة استدراك التأخر.

ولكن تجديد الانتماء إلى عصر النهضة لا يعني إعادة طرح نفس أسئلته، ولا على الأخص تبني نفس أجوبته.

فإشكالية النهضة بالذات بحاجة إلى إعادة صياغة.

أولاً على ضوء الواقع المحلي. فالمجتمع العربي يواجه اليوم تناقضات متفاقمة وذات طبيعة انفجارية. وهو لم يعد حتى ذلك المجتمع الراكد الذي في مقدوره ان يراوح في مكانه في حركة اعتماد إلى أن يأتيه الفرج عن طريق مستبد عادل يكون رجل القدر. فالقانون الذي يبدو أنه يحكم المجتمع العربي اليوم هو قانون تراكم التناقضات والتردي. وإذا لم يستطع هذا المجتمع أن يحقق نقلة جذرية باتجاه التقدم، فإن وتيرة تدهوره ستتسارع، كما أن تناقضاته بدل أن تتفجر عن قوى جديدة حاملة لمشروع تغيير جديد حسب القوانين المألوفة للجدلية الاجتماعية، قد تفجره هو نفسه وتزج به، على الطريقة اللبنانية، في شرنقة مغلقة من التفتيت والتدمير الذاتي والصراعات التناحرية التي لا افق لها سوى البربرية.

وثانياً على ضوء الواقع الإقليمي. فمن قبل كان العدو غازياً قدم من الشمال أو من الغرب، ولم يكن في خطته ولا في مقدوره - باستثناء الحالة الجزائرية - أن يتعدى في انغراسه في التراب الوطني سياج الثكنات والمخافر الأمامية. أما اليوم، فإن العدو مقيم بين ظهراني الوطن، وفي نقطة القلب منه. وأطماعه

في الأرض نفسها، لا في محاصيلها، وزئيره يرد الفرات والنيل. وإن يكن قليل العديد، فقد عرف كيف يشل، بتفوقه التكنولوجي، قانون الكم. بل إنه، بانفراده بامتلاك القنبلة النووية، قد أمسى قادراً لا على إلغاء قانون العدد فحسب، بل على إلغاء العدد نفسه. وبدون نقلة جذرية باتجاه التقدم، فليس مستحيلاً ذات يوم، في حال انفلات التوسعية الاسرائيلية من عقالها، ألا يبقى من خيار آخر أمام «الساكنين إلا الرحيل» إلى الصحراء التي يتكرر تذكيرهم في هذه الأيام بأنهم قدموا منها.

وثالثاً على ضوء الواقع العالمي. فالعالم لم يعد منقسماً اليوم، كما في عصر النهضة الأول، إلى «غرب» أثبت أنه قد تقدم و«شرق» اكتشف أنه قد تأخر. بل تكشفت هذه القسمة عن أنها من طبيعة دينامية. فالعالم المتقدم يزداد تقدماً، والعالم المتأخر يزداد تأخراً بالمقياس النسبي، إن لم يكن في بعض الحالات بالمقياس المطلق. وما كان بالأمس القريب عالماً ثالثاً، فإنه يتمايز اليوم إلى عالم رابع وخامس. ولا شك أن العالم العربي قد سجل بالمقياس الحسابي تقدماً، ولكن تتكاثر القرائن في الحقبة الأخيرة على أنه، بالمقياس الهندسي، آخذ بالتقهقر، ولا سيما في أقطاره التي كانت تزعمت سيرورة التقدم الحسابي. وهناك اليوم أقطار عربية يسجل نموها الاقتصادي تقدماً بعلامة ناقص (−) لا بعلامة زائد (+). وذلك ما يسمى في أدبيات التنمية بنمو التخلف.

ولكن المتغير الكبير في إشكالية التقدم كما تطرح نفسها اليوم بالمقارنة مع النحو الذي كانت تطرح به نفسها في عصر النهضة إنما يكمن في موقف صائغة هذه الاشكالية، أي الأنتلجانسيا العربية. ففي عصر النهضة بدا وكأن الأنتلجانسيا تنفصل بنفسها عن سواد الأمة الغارقة في ظلمات الانحطاط لتضطلع بدور مهماز اليقظة وحامل لواء الدعوة إلى التقدم. أما اليوم فيبدو أن الأنتلجانسيا العربية تنفصل بنفسها عن سواد الأمة، المعذبة بتوقها إلى الحضارة، لتحمل على العكس لواء الدعوة إلى النكوص ولتمارس دور التيئيس الحضاري. وقد رأينا، وسوف نرى في جلستنا التحليلية المطولة مع حسن حنفي، كيف أصبح الحديث عن الصدمة الحضارية القاتلة والسباق الحضاري المميت شائعاً في الخطاب العربي المعاصر، ولا يتردد ناقد **«مجتمع النخبة»** ـ على الرغم من كل صحو الفكر الذي يدلل عليه في التحذير من احتمالات السقوط في البربرية ـ في إعلان قنوطه من إمكانية اللحاق بالحضارة الحديثة «طالما استمرت هذه الحضارة في التطور والتقدم بدون حدود»، وفي مجاراة دعاة التيئيس الحضاري في لعبتهم بتوكيده بلا تحفظ أن المجتمع العربي، رغم سبقه إلى صياغة إشكالية النهضة، «يشكل مثالاً على هذا اللحاق المستحيل بالحضارة»[٢٢٦].

والواقع أنه لا يكفي أن نقول إن دور الانتلجانسيا العربية في إشكالية النهضة هو وحده الذي تغير بانقلابها، في شطر لا يستهان به منها، من طالبة تقدم إلى طالبة نكوص، بل لا بد أن نلاحظ أيضاً أنها أضحت، في وجودها وفي وظيفتها المعرفية بالذات، واحداً من تعابير التخلف. فبالأمس كان يمكن القول أن الأنتلجانسيا العربية، التي سبقت غيرها من الشرائح الاجتماعية إلى الاستفاقة على واقع التخلف، استطاعت أن تقدم للمجتمع المتخلف، من خلال مقتناها المعرفي، المقياس الذي كان يحتاجه ليقيس مدى تخلفه. أما اليوم، فإن الانتلجانسيا العربية، في شطر لا يستهان به منها، تحولت هي نفسها من أداة للقياس الى موضوع له. وبعبارة أخرى، يمكن القول إن الانتلجانسيا العربية عندما صاغت في عصر النهضة معادلة التخلف وضعت نفسها خارج المعادلة، باعتبارها على العكس عامل التقدم أو مهمازه، ولكن اليوم لم يعد من الممكن أن تصاغ معادلة التخلف بدون أن تدرج الانتلجانسيا العربية نفسها ضمن عواملها. وعلى هذا النحو أمكن لصاحب مشروع **«نقد العقل الاسلامي»** أن يلاحظ أن «المسافة المعرفية بين الفكر الاسلامي ـ يقصد الفكر العربي الاسلامي ـ والفكر الغربي تزداد بمثل إيقاع ازدياد المسافة الاقتصادية في القرن العشرين هذا»[٢٢٧].

مشروعنا يندرج إذن هو الآخر ضمن المشاريع المتكاثرة في هذه الأيام لنقد ما بات يسمى بلا تحفظ بـ «العقل العربي». ولكن العقل المستهدف بهذا النقد ليس العقل الظاهر بقدر ما هو العقل الباطن. لا العقل الاداتي كما تداوره الانتلجانسيا العربية، بل العقل الذي يتخذ من الانتلجانسيا العربية نفسها

أداة لـه. إنه إذن مشروع لنقـد «عقل العقـل» إن جـاز التعبـير، وذلـك بقـدر مـا يمكن القـول إن عقـل الأنتلجانسيا العربية، في شطر لا يستهان به منها، ليس بـذي سؤدد ذاتي، وما هـو بقبطان دفّتـه، ولكنه محض عقل منفعل لعقل فاعل، أو محض عقل مطبوع لعقل طابع، يتبع له تبعيـة الجزء المنظـور من جبل جليد الشعور لجزئه المطمور في لجة اللاشعور حسب التشبيه الفرويدي.

ومن هنا ضرورة المنهج التحليلي النفسي بخصوصيته التي تجعله لا يغني غناء أي منهج آخر بقدر ما لا يستطيع أي منهج آخر أن يغني غناءه. فهو منهج يقوم بامتياز لا على استنبـاط المجهول من المعلـوم ـ كما هو الشأن في كل منهج علمي آخر ـ فحسب، بل كذلك على بيان علاقـة التبعية التي تشـد وثاق هـذا المعلوم للمجهول الذي يجري استنباطه منه. وخلافاً للقاعـدة الفقهية المشهـورة، فليس الغائب هـو الذي يقاس على الشاهد هنا، وإنما هو الشاهد الذي يقاس بالأحرى على غائبه، قياس المجهور به على المسكوت عنه في الابستمولوجيا الحديثة. وبديهي أن تأكيدنا هذا على مطابقة منهجنا ـ على خصوصيته ـ لموضوعه لا يعني إثباتاً مسبقاً لخصوبته. فمعيار هذه الخصوبة هو التطبيق، أي الأجوبة غير المسبوق إليهـا التي يمكن استخلاصها من طرح أسئلة جديدة على موضوع قديم. وكما يقول إرنست جـونز، فـإن «كل تعميم علمي لا يجد تبريره في التحليل الأخير إلا بما يتيحـه من فهم لشيء كان لـولاه سيبقى مجهولاً»[٣٢٨]. فـإذا خرج القارىء، بعد رحلته الطويلة معنا، بانطباع بأنه أضاف إلى جعبة معلومـاته شيئـاً ما كـان ليضيفه إليها لولا تجشمه مشاق الـرحلة، فـإننا نعتبـر أننا قـد كسبنا الـرهان. وهـذا بدون أن نـزعم بحال من الأحوال أنه ما كان لغير منهجنا أن يكون هو المطابق. فأية ظاهرة إنسانية هي، بحكم انتمائها إلى ملكوت ما هو إنساني، متعددة التعيين وقابلـة بالتـالي للتفسير بـأكثر من كيفيـة واحدة. وكمـا يقول داعيـة كبير للمنهج التكاملي في علوم الانسان، فإنه فيما يتعلق بدراسة الانسان فإن «كل سبق تفسيره يظل ممكناً بـل واجباً تفسيره بكيفية أخرى، أي في إطار نظام مرجعي آخر»[٣٢٩]. وبدون أن نتورط في خصـومة المفـاضلة المكروهة بين المناهج، فإن كل ما نرجوه أن نكون أفلحنا، ضمن إطارنا المرجعي الخاص، في تقديم إضافة تكاملية إلى ما قاله أو ما يمكن أن يقوله دارسون آخرون لـخطاب الانتلجانسيا العربيـة المعاصرة في إطـار أنظمتهم المرجعيَّة الخاصة.

(١) نشدد هنا على النعت «النسبي» لاننا نعتقد أن التيار العقلاني المطلق معدوم الوجود أو مقموع الوجود (بقوة الرقابة الذاتية أيضاً) في الفكر العربي الحديث والمعاصر.
(٢) انظر مداخلته في. «ندوة التراث وتحديات العصر» بعنوان «إشكالية الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر صراع طبقي أم مشكل ثقافي؟» في التراث وتحديات العصر في الوطن العربي (بيروت مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٥)، ص٤١.
(٣) محمد عماره، العرب والتحدي، سلسلة عالم المعرفة(الكويت المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨٠)، ص ١٥٩ ـ ١٦٠.
(٤) راشد الغنوشي، مقالات (باريس: منشورات حركة الإتجاه الإسلامي بتونس، دار الكروان، ١٩٨٤)، ص ٤٢ و٨٨.
(٥) والتعبير هو بالأصل للطهطاوي، الرائد الاول والكبير للسلفية المتنورة.
(٦) محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، طـ ٢ (بيروت دار الطليعة، ١٩٨٥)، ص ١٨.
(٧) القرآن الكريم، «سورة الرعد»، الآية ١١.
(٨) نقلاً عن: عمارة، العرب والتحدي، ص ١٦٠.
(٩) نقلاً عن: المصدر نفسه، ص ٢٠٣.
(١٠) خيرالدين التونسي، اقوم المسالك في معرفة احوال الممالك، تحقيق ودراسة معن زيادة، طـ ٢ (بيروت. المؤسسة الجامعية، ١٩٨٥)، ص ١٤٩ ـ ١٥٤.
(١١) المصدر نفسه، ص ١٥٢.
(١٢) التعبير لأنور عبدالملك والتسويد منا. انظر: أنور عبدالملك، ريح الشرق (القاهرة دار المستقبل العربي، ١٩٨٣)، ص١٢.
(١٣) الجابري، الخطاب العربي المعاصر، ص٣٢.
(١٤) المصدر نفسه، ص ٢٣.
(١٥) المصدر نفسه.
(١٦) المصدر نفسه، ص ١٣ و٣٢.
(١٧) المصدر نفسه، ص ٢٣ و١٧٨.
(١٨) إن الجابري نفسه هو خير من صاغ في الابستمولوجيا العربية إشكالية الإشكالية عندما قال، في نص سابق على الخطاب العربي المعاصر، إن «ما يؤسس ويحدد وحدة فكر ما، في مرحلة تاريخية ما، هو وحدة إشكالية هذا الفكر»، وعندما مثّل على وحدة الإشكالية هذه بفكر عصر النهضة قائلاً: «لناخذ مثالاً قريباً لتوضيح هذا المعنى، وليكن ما ندعوه بـ «الفكر العربي الحديث»، فكر «عصر النهضة». لقد عالج هذا الفكر إشكالية واحدة هي إشكالية النهضة، ومن هنا وحدته»، وعندما أشار أخيراً ـ معتبراً أن ذلك قد يكون من دلائل الخصوبة ـ إن «الإشكالية الواحدة لا تتقيد بإطار الزمان ـ مكان، بل إنها تظل، ما لم تُتجاوز، مفتوحة أمام أي مفكر لاحق ليتابع التفكير فيها» (انظر. «المدخل العام»، الذي وضعه عام ١٩٨٠ لمؤلفه نحن والتراث، طـ ٣(الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٣)، ص ٣٨ ـ ٤٠.
(١٩) الجابري، الخطاب العربي المعاصر، ص ٣٤.
(٢٠) مثل هذه الازدواجية نلتقيها عند كثرة من مفكري النهضة لا في طورين متباينين من حياتهم فحسب، بل أحياناً في الطور الواحد أيضاً.
(٢١) وهذا هو شأن حسن حنفي كما سنرى.
(٢٢) الجابري، الخطاب العربي المعاصر، ص ٧.
(٢٣) ساندور فيرنزي، تاملات حول الرضة، في: الأعمال الكاملة، مج ٤. (باريس: منشورات بايو، ١٩٨٢)، ص ١٣٩.
(٢٤) ربما نستثني من هذا الحكم مثقفاً مثل ياسين الحافظ الذي كان يملك، بالإضافة إلى عقلانية نامية وإلى روح نقدية قيد التجذر، حساً رؤيوياً أكيداً وجد ما يعزز مصداقيته في تواجد الكاتب يومئذ في باريس حيث كانت الحرية الإعلامية توفر شروطاً أنسب لمعرفة حقيقة موازين القوى وللإلتزام بمعيار الواقعية والموضوعية في توقع النتائج. كتب

يقول في سيرته الذاتية: «عندما نشبت حرب حزيران كنت ما أزال في باريس. في هذه المدينة يمكن للمرء أن يتابع الحرب ويعرف حقيقة مجرياتها أحسن مما لو كان في بلد عربي، حيث التعتيم أو المبالغة الإعلاميين. لقد أمسكت قلبي منذ أن بدأت الأمور في التأزم، وبالتحديد منذ أن طلب عبدالناصر سحب قوات الطوارىء الدولية من شرم الشيخ، واستجيب الطلب خلافاً لكل توقع. وعندما اندلعت الحرب، في اليومين الأولين بالتحديد، تملكني خوف من الهزيمة وأمل في صمود ما في نفس الوقت. وما إن أخذ غبار المعركة ينجلي عن هزيمة على الجبهات الثلاث، حتى أحسست بما يشبه الزلزلة الممزوجة بالعار» (ياسين الحافظ، «تاريخ وعي أو سيرة ذاتية إيديولوجية ـ سياسية»، في: **الهزيمة والإيديولوجيا المهزومة**، الآثار الكاملة (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٩)، ص ٤٢.).

(٢٥) الحافظ، **الهزيمة والإيديولوجيا المهزومة**، ص ١٢٨.

(٢٦) المصدر نفسه، ص ٣١٣.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ٣٠٨.

(٢٨) إن هذا المفعول الرضِّي والنكوصي بالتالي، للهزيمة الحزيرانية هو ما غاب أيضاً عن نظر محلل آخر من محلليها، وهو نديم البيطار الذي رفض في كتابه: **من النكسة إلى الثورة**، الصادر بعد الهزيمة مباشرة، أن يسمي الهزيمة هزيمة، وأصرّ على وصفها بأنها مجرد «نكسة»، ولم يتردد، «على الرغم من الألم العميق الذي أحدثته»، في أن يهلل لها مردداً القول: «مرحى بالنكسة، ومرحى بتحدياتها الكبيرة»، إعتقاداً منه، إنطلاقاً من نزعة سوسيولوجية وضعية، بأن «النكسة» لا بد أن تتمخض عن «ثورة» عملاً بقوانين «الفعالية الثورية في النكبة ـ وهو بالأصل عنوان كتاب آخر له (انظر: نديم البيطار، **من النكسة إلى الثورة** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٨)، ص ٢١).

(٢٩) عبدالملك، **ريح الشرق**، ص ٦٥.

(٣٠) المصدر نفسه، ص ٦٤.

(٣١) المصدر نفسه، ص ٥٢.

(٣٢) المصدر نفسه، ص ٦٨.

(٣٣) المصدر نفسه، ص ٥٢ و٦١ و٦٥ و٦٧.

(٣٤) تجب الإشارة هنا إلى أن النظام الإقليمي الذي تريد فرضه إسرائيل هو نظام ما بعد ١٩٦٧، لا نظام ما قبل ١٩٦٧. وعلى ضوء هذه الحقيقة، وعلى ضوء القبول العربي شبه الاجماعي بالنظام الإقليمي لما قبل ١٩٦٧ وما يعنيه هذا القبول من إقرار وتسليم بالاندحار العربي أمام المشروع الصهيوني، فإن المبادرة الساداتية السيئة الصيت ينبغي أن تدان لا لما مثلته من نقلة أرادت نفسها «واقعية» و«عقلانية»، من واقع الهزيمة إلى التوقيع على صك الهزيمة مقابل استعادة شبه جزيرة سيناء، بل لكونها قطعت الطريق سلفاً على كل نقلة مماثلة لها في الواقعية والعقلانية لاحقاً بالنسبة إلى باقي أجزاء الأرض العربية التي احتلت عام ١٩٦٧. فصحيح أن السادات عرض السلام واسترد الأرض، ولكنه أخرج مصر، وهي القطر الأكبر والأوزن، من حلبة الصراع. واليوم يعرض باقي العرب، بمن فيهم الفلسطينيون، السلام ضمن روح المبادرة الساداتية إياها. ولكن إسرائيل هي التي باتت لا تقبل مقايضة الأرض بالسلام. فاستقالة مصر من الصراع احدثت خللاً كبيراً في ميزان القوى باتت معه إسرائيل تعتقد انه في وسعها أن تأخذ من باقي العرب اكثر مما كانت تطالبهم هي نفسها بإعطائه غداة هزيمتهم في حزيران ١٩٦٧.

(٣٥) انظر مثلاً قول أنور الجندي ـ وهو من اكثر الكتاب المعاصرين إستعمالاً للتعابير الجاهزة والصور المقولبة ـ: «كان أخطر ما عمد إليه الإستعمار هو «غرس إسرائيل» لتكون «إسفيناً خطيراً في قلب العالم الإسلامي»، مهمته أن «يمزق وحدة الأمة العربية» (أنور الجندي، **العالم الاسلامي** (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٧٩)، ص ٤٠٤.

(٣٦) انظر مثلاً تنديد منير شفيق بـ «أولي الأمر» من العرب الذين «لم تنتفض فيهم بطولتهم ووطنيتهم» ليردوا، ولو بسلبية، على «ما فعلته أميركا وربيبتها المدللة إسرائيل بشعبي فلسطين ولبنان» (منير شفيق، **الإسلام وتحديات الإنحطاط المعاصر** (لندن: دار طه للنشر، ١٩٨٢)، ص١٧). بل انظر أيضاً قول محمد عابد الجابري، مع أنه من الكتاب العرب القلائل الذين يحاولون تحاشي العبارات الجاهزة والصور المقولبة: «نحن لا نقلل ابداً من دور الاستعمار والإمبريالية العالمية وربيبتها الصهيونية في عرقلة نهضة العرب». في: **الخطاب العربي المعاصر**، ص ٣٢.

(٣٧) لعل هذه التسمية الإسرائيلية لحرب حزيران ١٩٦٧ تستجيب، على نحو لاشعوري، للصورة المنطبعة في الذاكرة الجمعية اليهودية عن إله توراتي يخلق العالم في ستة أيام، وفي سابعها يستريح.

(٣٨) انظر الفقرة البديعة التي كتبها جورج قرم عن صوت عبدالناصر بعنوان «البحث عن صوت مفقود» في كتابه: **إنفجار المشرق العربي** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٧)، ص ١٧.

(٣٩) التعبير لياسين الحافظ في: **الهزيمة والإيديولوجيا المهزومة**، ص ٤٣.

(٤٠) لن يقيم شعب القاهرة مأتماً مماثلاً لذاك الذي اقامه لعبدالناصر إلا لأم كلثوم التي كان بينه وبين صوتها أيضاً قصة عشق منقطعة النظير.

(٤١) التعبير لسعد الدين إبراهيم في مقاله الذي يحمل بالتحديد كعنوان: «لماذا كان عبدالناصر زعيماً قومياً؟». انظر: سعدالدين إبراهيم، **مصر تراجع نفسها** (القاهرة: دار المستقبل العربي، ١٩٨٣)، ص ٢٧١.

(٤٢) الشواهد التي نسوقها هنا هي على سبيل العينة التمثيلية. انظر: منير شفيق، **الإسلام في معركة الحضارة**، ط ٢ (بيروت: دار الكلمة للنشر، ١٩٨٣)، ص ١٥١ و١٥٤.

(٤٣) المصدر نفسه، ص ١٠٩.

(٤٤) عبدالملك، **ريح الشرق**، ص ٨٠، وينسى صاحب هذه العينة التمثيلية، وهو يستخدم هذا التعريف الحصري، انه كان اكد قبل صفحة واحدة (المصدر نفسه، ص٧٩) ان الدولة الصهيونية ما انشئت إلا لتكون «قلعة للإستعمار ورسولاً للغرب»، وليس لاميركا والإمبريالية الاميركية حصراً.

(٤٥) عبدالملك، **ريح الشرق**، ص ٨٠. قارن بالمقابل مع ما يقوله مؤلف: **الهزيمة والإيديولوجيا المهزومة**، الذي هو على حد علمنا الكاتب العربي الوحيد الذي تجرأ على التوكيد لا على إسرائيلية اسرائيل فحسب، بل كذلك على إسرائيلية الجزمة التي لا تزال تخبط بها «على جباهنا» منذ هزيمة ١٩٦٧، وبالتالي على إعادة التفكير بمعادلة العامل الخارجي: «بغية تمويه أسباب الهزيمة قالوا: الإمبريالية هي التي هزمتنا. الواقع أن إسرائيل، ذات الثلاثة ملايين، هي التي هزمتنا. بل أكثر من ذلك وأبعد. العامل الدولي هو الذي لعب دور لجم، في حدود واسعة، للتوسعية الإسرائيلية» (انظر: الحافظ، **الهزيمة والايديولوجيا المهزومة**، ص ١٧٦).

(٤٦) كان صادق جلال العظم، أول من رصد أشباه هذه الأقوال في كتابه: **نقد الفكر الديني** (بيروت: دار الطليعة، [١٩٦٩]).

(٤٧) أورده مصطفى بهجت بدوي، في رده على الشيخ الشعراوي، في: **الأهرام**، ١٩٨٩/١/٢٣.

(٤٨) شفيق، **الإسلام وتحديات الانحطاط المعاصر**، ص ١٠٨ ـ ١٠٩.

(٤٩) تحضرنا هنا بوجه خاص محاولات وجيه كوثراني لإعادة كتابه تاريخ الدولة العثمانية وبلاد الشام من منظور معاد للنهضة.

(٥٠) عامر غديرة، «هل نحن في دار هجرة؟»، في مجلة: **الوحدة**، السنة الرابعة، العدد ٤٠، ص ١٥٠.

(٥١) المصدر نفسه، ص ١٤٨، ولنلاحظ بالمناسبة أن الدولة العثمانية، خلافاً لما يوحي به النص، لم تقتل بخنجر الثورة العربية لعام ١٩١٦ ـ وإن تكن قد جرحت به ـ وإنما بخنجر عثماني صرف هو خنجر كمال اتاتورك. ولكن عملية التأثيم لا تؤتي أكلها إلا اذا كانت كلية. ومن هنا تجريم ثورة ١٩١٦ بأكثر مما يمكن ان تُجَرَّم به من وجهة نظر الحقيقة التاريخية.

(٥٢) حسن حنفي، «المسلمون في آسيا في مطلع القرن الخامس عشر الهجري»، في: **اليسار الإسلامي** (القاهرة)، العدد الاول (كانون الثاني/يناير ١٩٨١)، ص ٢١٠ ـ ٢١١.

(٥٣) انظر مداخلات وجيه كوثراني في: «ندوة ناصر الفكرية الرابعة». نصوص المداخلات منشورة في. **العروبة والاسلام علاقة جدلية** (د.م: د.ن، د.ت.)، ص ٤٤، ٧٩، ٨٠.

(٥٤) شفيق، **الاسلام في معركة الحضارة**، ص ١٣٥.

(٥٥) محمد عمارة، «الجامعة العربية والجامعة الإسلامية»، في: **القومية العربية والإسلام: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية** (بيروت: المركز، ١٩٨١)، ص ١٤٦. ولنذكر مع ذلك لممثل السلفية المتنورة إعترافه بأن «الجدار» الذي مثله العثمانيون «أمام أطماع الغرب» كان «مليئاً بالثغرات». فمن «ثغرات هذا الجدار» تسللت «الإمتيازات الأجنبية التي منحها السلاطين العثمانيون للبورجوازية الأوروبية ودولها»، ومن ثغرات ذلك الجدار «تطور التسلل وتزايد النفوذ الاستعماري حتى أجبرت الدول الإستعمارية الدولة العثمانية على التنازل عن العديد من ولاياتها، بعد أن تحول النفوذ الإستعماري فيها إلى احتلال سافر وغاشم. ففي فترة لم تتجاوز الأربعين عاماً، ومنذ اعتلاء السلطان عبدالحميد الثاني عرش السلطنة في سنة ١٨٧٦ وحتى اندلاع الحرب العالمية الأولى ١٩١٤، أجبرت الدولة العثمانية على ان تتنازل، رسمياً أو واقعياً ـ لروسيا القيصرية عن عدد من المقاطعات الغنية في آسيا الصغرى، ولبريطانيا عن قبرص ومصر ـ ومن قبل ذلك عن عدن ـ ولفرنسا عن تونس والمغرب ـ ومن قبل ذلك الجزائر ـ ولإيطاليا عن ليبيا، وللنمسا عن البوسنة والهرسك، وذلك بالاضافة إلى المقاطعات البلقانية التي خلعت النير العثماني في خضم المد الاستعماري الزاحف على دولة الرجل المريض. (المصدر نفسه، ص ١٤٦ ـ ١٤٧).

(٥٦) حنفي، «المسلمون في آسيا»، في: **اليسار الاسلامي**، ص ١٥٩ و٢٠٩.

(٥٧) الإشارة هنا الى كتاب أنور السادات الذي كان من أولى المحاولات لتأريخ قصة الثورة في مصر من داخلها.

(٥٨) بالمقابل فإن السادات ما كان يطيب له منذ خلف عبدالناصر، ورغم مدّعاه الديموقراطي، أن يخاطب مواطنيه إلا بـ «يا أولادي!».

(٥٩) جيرار مانديل، التمرد على الأب، طـ ٥ (باريس: مكتبة بايو الصغرى، ١٩٦٨)، ص ٢٣١. العنوان بـالفرنسيـة: La Révolte Contre le père

(٦٠) ما دمنا ابحنا لأنفسنا إدخال الرمزية الفالوسية في تأويل الأحداث السياسية، فلنقل إن هذه الرمزية، في كل ما يتصل بشخص السادات وعهده، تبدو موسومة بميسم الزيف: فمن الغليون إلى عصا الماريشالية إلى الزي التنكري (الظهـور تارة ببزة اميرال أو مشير وطوراً بجلابية فلاح) إلى الكيفية المسرحية التي سُيِّرت بها حرب تشرين (والتي كادت تنقلب إلى مأساة مـع حصار الجيش الثـاني) إلى المقايضـة المريبـة التي تم على أسـاسها إسـترداد سيناء، يبـدو كل شيء مصطنعاً، ويبدو الرمز الفالوسي الكامن وراء كل ذلك مزيفاً هو الآخر. ولعل الإحساس شبه الغريزي بهـذا الزيف من جانب الملايـين من ابناء الشعب المصري هـو ما حـال دون حدوث عمليـات تماهٍ جمـاهيري واسعـة النطاق في العهـد الساداتي.

(٦١) نستطيع هنا أن نفتح هامشاً جديداً لنجد عذراً تخفيفياً للملهاة الساداتية التي أعقبت المأساة الناصرية: فعبدالناصر، الذي بنى زعامته، مثله مثل أتاتورك ومثل معظم القادة الكارزميين، على الرأراة بوهم كلية القدرة الفالوسيـة، ما أورث خلفه من كلية القدرة هذه سوى سرابها. ومن هنا وجد هذا الأخير نفسه مجبراً إجباراً على أن يصطنع لنفسه، ويرسم زعامته الخاصة، فالوساً مزوراً.

(٦٢) عفيف البوني، في: التراث وتحديات العصر في الوطن العربي، ص ١٩٥.

(٦٣) عبدالوهاب بوحديبه، في: المصدر نفسه، ص ٢٠٤.

(٦٤) جلال أحمد أمين، في: المصدر نفسه، ص ٧٦٦ ـ ٧٦٩.

(٦٥) عادل حسين، في: المصدر نفسه، ص ٧٩٣ و٨١٨.

(٦٦) عبدالله فهد النفيسي، في: المصدر نفسه، ص ٨٢٠ ـ ٨٢١.

(٦٧) ربما كان مفهوم التحدي، بكل إسقاطاته النفسية، هو واحد من القواسم المشتركة القليلة التي تجمع بـين الحداثيـين والسلفيين من صانعي الخطاب العربي المعاصر. هكذا يكـرر محمد عـابد الجـابري الكـلام عن «التحدي الحضـاري الغربي»(نحن والتراث، ص ١٧) وعن «تحـدي الحضارة الغـربية» (الخطـاب العربي المعـاصر، ص ١٨). وبدوره يتحدث حسن حنفي، عن «التحدي الغربي» و«تحـدي الحضارة الغربية» (اليسـار الاسلامي، ص ٢٠). ويميـل أنور عبدالملك أكثر إلى الكلام عن «التحديات التاريخية والحضارية» (ريح الشرق، ص ١٢١). بينما يميـل ياسـين الحافظ إلى التفريق بين «التحدي الاستعماري» و«التحدي الصهيوني» (الهزيمة والإيديولوجيا المهـزومة، ص ٥٣). ويـركز هشام جعيط إهتمامه على «التحـدي الحضاري» (القـومية العـربية والإسـلام، ص ١٢٣). بينما يؤثـر سعدالـدين إبراهيم أن يتكلم عن «التحدي الغربي» (مصر تراجع نفسها، ص ٢٧٢)، ويستطيب بـرهان غليـون الكلام عن شتى أنواع التحديات: من «التحدي الغربي» (الوعي الذاتي (الدار البيضـاء: منشورات عيـون، ١٩٨٧)، ص ١٠٠)، إلى «التحدي الحضاري» (مجتمع النخبة (بـيروت: معهد الانمـاء العربي، ١٩٨٦)، ص١٨٩)، إلى «التحـدي التاريخي» (إغتيال العقل، ص ١٧٦)، إلى «التحديات الإسرائيلية والحضارية» (الوعي الذاتي، ص ١٠٠)، ويتخذ محمد عمارة من «التحـدي» بالمطلق عنـواناً لكتـابه «العـرب والتحدي»، بينمـا يعنون منـير شفيق كتابـه كما رأينـا بـ «الاسلام وتحديات الإنحطاط المعاصر».

(٦٨) صبحي الصالح، في: التراث وتحديات العصر، ص ٨١٥.

(٦٩) جيرار ماندل، التحليل النفسي الإجتماعي:Sociopsychanalyse مج ١ (بـاريس: مكتبة بـايو الصغـرى، ١٩٧٢)، ص٥٤.

(٧٠) نوري حمودي القيسي، في: التراث وتحديات العصر، ص ٢٢١.

(٧١) عادل حسين، في:العروبة والاسلام علاقة جدلية، ص ١٤٢.

(٧٢) أنور الجندي، الثقافة العربية، إسلامية اصولها وإنتمائها (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٢)، ص ٢٧٣ و٤٠٣.

(٧٣) حسن حنفي، في: اليسار الاسلامي، ص ٣٢، ٤٣.

(٧٤) حسن حنفي، في: مجلة الوحدة، السنة الأولى، العدد ٦ (آذار/مارس ١٩٨٥)، ص ١٣١. وهذا لن يمنع على كل حـال كاتب هذه الكلمات من أن ينقلب، بفعل نمطي من أفعال الإزدواجية الوجدانية، على التراث ليعتبره عـامل خصـاء، لا عامل تحليق نرجسي من طراز فالوسي، كما سنرى لاحقاً.

(٧٥) فكتور سحاب، «الوحدة العربية وضرورة التراث»، في: **شؤون عربية**، العدد ١٥ (أيار/مايو ١٩٨٢)، ص ٧١.
(٧٦) ماندل، **التمرد على الأب**، ص ٢٠٩.
(٧٧) في: **القومية العربية والاسلام**، ص ٣٩٣.
(٧٨) بلى، ليس التخلف قدراً يونانياً، وثمة بلدان في طريقها إلى التحرر من قبضة التخلف، ومنها بوجه خاص بعض دول جنوب شرقي آسيا وكوريا الجنوبية التي تتهيأ على ما يبدو لتكرار «المعجزة اليابانية». أما في العالم العربي فقد كان لبنان سبّاقاً، قبل اندلاع حربه الأهلية، الى تجاوز عتبة التخلف، مثلما كانت مصر قبله سباقة إلى الانعتاق من قبضة الانحطاط.
(٧٩) محمد عزيز الحبابي، في. **التراث وتحديات العصر**، ص ٨٢٧ ـ ٨٢٨
(٨٠) عبدالله فهد النفيسي، في المصدر نفسه، ص ٨٢٠.
(٨١) حسن حنفي، «تراثنا الفلسفي»، في. مجلة **فصول** (القاهرة)، العدد الأول (١٩٨٠)، (معاد نشره في. **دراسات فلسفية** (بيروت· دار التنوير، ١٩٨٢)، ص ٩١).
(٨٢) برهان غليون، **إغتيال العقل، محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية** (بيروت: دار التنوير، ١٩٨٥)، ص ٢٩٨ و٣٠٣. والواقع أن التشبيه الاخير هذا كان يمكن أن يكون سديداً فيما لو أن سفينة المجتمع العربي كانت مندفعة في خضم «الحضارة الصاعدة»، أي الحداثة، اندفاعاً منفلتاً من كل عقال. اما وان سفينة المجتمع العربي تعاني، اكثر ما تعاني، من صعوبة الإقلاع أصلاً فإن «المرساة» تبدو وكأنها تشكل هي نفسها عاملاً اساسياً في تلك الصعوبة. وهذه نقطة لنا إليها عودة.
(٨٣) محمد اركون، **نحو نقد للعقل الإسلامي** (باريس. ميزون نوف ولاروز، ١٩٨٤)، ص ١١٠. العنوان بالفرنسية: **Pour une critique de la raison islamique**، وذلك في معرض قراءته التحليلية لنص لانور الجندي، من كتابه: **الاسلام والدعوات الهدامة**.
(٨٤) شفيق، **الاسلام وتحديات الإنحطاط المعاصر**، ص ٤٦ و٤٧ و٦٦. وإذا أخذنا بعين الإعتبار ما تؤكده معطيات التحليل النفسي من أن الفاعلية تقرأ دوماً من قبل اللاشعور على انها مبدأ مذكر بينما تُقرأ الانفعالية على أنها مبدأ مؤنث، فإننا لا نستطيع أن نغض الطرف عن الرمزية الجنسية التي ينطق بها، ولا سيما إذا ما أخذنا بعين الاعتبار الوقع الشديد التأنيث للفظة «الامة» ـ التي تحتل في النص قطب الإنفعالية ـ من حيث أنها إسم مؤنث لفظاً وله قدرة إستحضار كبيرة من الناحية الاشتقاقية لكلمة «الام». وبالفعل، إن هذه الرمزية الجنسية ـ التي لنا عودة إلى دلالتها ـ لا تعود تخفي نفسها عندما يضيف مؤلف **الاسلام وتحديات الإنحطاط المعاصر**، قوله. «اثبت الإسلام مراراً وتكراراً عبر تاريخ الأمة قدرته على إنهاضها وتحريكها. فالأرض ـ الناس ـ بالنسبة إليه مجهزة عطشى لمائه، وخصبية لبذوره» (المصدر نفسه، ص ١٤٠).
(٨٥) حسن حنفي، **التراث والتجديد** (بيروت: دار التنوير، ١٩٨١)، ص ٦٤ ـ ٦٥.
(٨٦) حسن حنفي، **دراسات اسلامية**، ص ٢٢٩. ولنا، على كل حال، إلى هذه النظرية الحنفية الإنصهارية **FUSIONNELLE** عودة مطولة.
(٨٧) جانين شاسفيه ـ سمير جل، **مثال الانا، دراسة تحليلية نفسية حول مرض المثالية** (باريس: منشورات تشو، ١٩٧٥)، ص ٩٨. العنوان بالفرنسية. **L'idéal du moi, essai psychanalytique sur la maladie d'idéalité.**
(٨٨) جورج فوكو، **قتل طفل وحصر الفصامي والجنسي المثلي** (باريس: المنشورات الجامعية الفرنسية، ١٩٧٩)، ص ١٧١. العنوان بالفرنسية· **Le meurtre d'un enfant et l'engoisse du schizophrème et de l'homosexuel.**
(٨٩) ماندل، **التحليل النفسي الإجتماعي**، مج ١، ص ٥١.
(٩٠) المصدر نفسه، ص ١٧ و٣٤.
(٩١) هكذا ورد وصف قضية التراث بقلم السيد يسين، مدير مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية في مؤسسة الأهرام، الذي بدا مع ذلك وكأنه يضرب صفحاً عن الشواغل السياسية والاستراتيجية الكبرى، على صعيد الواقع الموضوعي، مثل إسرائيل والتخلف والمسألة الديمقراطية والوحدة العربية، إلخ، ليجعل التراث وحده «يقف في الصدارة من قائمة الهموم الكبرى التي تشغل بالنا في الوطن العربي، مثقفين بشكل خاص، ومواطنين بشكل عام» (انظر· تقديمه لبحوث ومناقشات ندوة، **التراث وتحديات العصر**، ص ١١).
(٩٢) صبحي الصالح، في· **التراث وتحديات العصر**، ص ١٨٧
(٩٣) حسن حنفي، **الحركات الإسلامية في مصر** (بيروت. المؤسسة الاسلامية للنشر، ١٩٨٦)، ص ١٥١.
(٩٤) زكي الارسوزي، **المؤلفات الكاملة** (دمشق· مطابع الإدارة السياسية للجيش والقوات المسلحة، ١٩٧٢ ـ ١٩٧٤)، مج ٦ مواضيع شتى.
(٩٥) فائز اسماعيل، «من نحن؟ بين التراث والتجديد والثورة»، في. **التراث والعمل السياسي** (باريس· منشورات المجلس القومي للثقافة العربية ومنتدى الفكر والحوار، ١٩٨٤)، ص ١٢.
(٩٦) المصدر نفسه، ص ١٦.

(٩٧) المصدر نفسه، ص ١٩، ٤٠، ٤١، ٤٣، ٤٥، ٥٧، ٧١، ٧٥، ٧٦، ٧٨ و٨٦.
(٩٨) الشقيق في العربية هو من كان أخاً لأخيه من شق واحد، أي من أم واحدة، أما الأخ غير الشقيق فهو من كان أخاً من الأب، لا من الأم.
(٩٩) الارسوزي، **المؤلفات الكاملة**، المجلد الأول، ص ٢٨٩.
(١٠٠) المصدر نفسه، ص ٩٢.
(١٠١) المصدر نفسه، ص ٢٧٨.
(١٠٢) إسماعيل العرفي، **في الشعوبية** (د.م.: د.ن.، ١٩٧٩)، ص ١٥ ـ ١٧.
(١٠٣) لا ننسَ أن «الجنس» أو «الدم» هو، بالنسبة إلى اللاشعور، مقولة أموية.
(١٠٤) العرفي، المصدر نفسه، ص ٤٣.
(١٠٥) المصدر نفسه، ص ١٧.
(١٠٦) المصدر نفسه، ص ٢٢ ـ ٢٤.
(١٠٧) صبحي الصالح، في: **العروبة والاسلام علاقة جدلية**، ص ٢٠٨.
(١٠٨) المصدر نفسه، ص ٢١١.
(١٠٩) محمد عمارة، في: المصدر نفسه، ص ٢٦.
(١١٠) المصدر نفسه، ص ٢٧.
(١١١) المصدر نفسه، ص ٣٦.
(١١٢) عبدالله القصيمي، **العرب ظاهرة صوتية** (باريس: د.ن.، ١٩٧٧)، ص ١٥٨ ـ ١٦١.
(١١٣) تقترن الكراهية الأبوية عند القصيمي بنزعة إلحادية حادة وسافرة وإستفزازية لا تقع على مثيل لها في كل الخطاب العربي المعاصر، ولا حتى في كل الفكر العربي، قديمه وحديثه، ولا نجد ما يضارعها إلا في الآداب الأجنبية، وعلى سبيل المثال لدى المركيز دي ساد. ولكن هذه النزعة الإلحادية، المتعمدة تدنيس القدسيات، لا تصدر عن نظر عقلي بقدر ما يحكمها موقف نفسي وبقدر ما تعكس تثبيتاً وجدانياً سلبياً. ومن نمط جنسي مثلي وشرجي كما كان سيقول فرويد، على الأب.
(١١٤) القصيمي، المصدر نفسه، ص ١٥٩ ـ ١٦٠ و٦٠٦.
(١١٥) من الصعب أن نقتبس شاهداً واحداً للقصيمي بدون أن يكون متضمناً لحفزة عدوانية مجهور بها ضد القدسيات.
(١١٦) القصيمي، المصدر نفسه، ص ٦٠٤.
(١١٧) المصدر نفسه، ص ٤٧٠ و٤٧٢ و٤٨١.
(١١٨) المصدر نفسه، ص ٧٦ و٧٨.
(١١٩) المصدر نفسه، ص ٣٤٤ ـ ٣٤٧.
(١٢٠) المصدر نفسه، ص ٢٣٢ ـ ٢٣٣.
(١٢١) فرانكو فورناري، **الجنسي والثقافة**، الترجمة الفرنسية (باريس: المنشورات الجامعية الفرنسية، ١٩٨٠)، ص ٩٢ ـ ٩٣، العنوان بالفرنسية: **Sexualité et Culture**
(١٢٢) من هنا تصنيف فرويد الثلاثي للايروسية الطفلية: الايروسية الشفوية، والايروسية الشرجية، والايروسية القضيبية أو الإحليلية.
(١٢٣) نقول «التأنيث» لا «الانوثة» لأن العصابي، كالطفل، لا يستطيع أن يتعقل الانوثة كواقعة طبيعية وأولية، وإنما فقط كواقعة مصطنعة وثانوية. ومن هنا صيغة التعدية (التأنيث) بدل صيغة الملازمة (الانوثة).
(١٢٤) يضيف أوتو رانك إلى هذه الخبرات الخصائية رضة الميلاد. أي تجربة الإنفصال عن رحم الأم.
(١٢٥) عبدالكبير الخطيبي، في: **التراث وتحديات العصر**، ص ٣٢٤ و٣٤٦.
(١٢٦) المصدر نفسه، ص ٣٣٨.
(١٢٧) طارق البشري، في: **القومية العربية والاسلام**، ص ٣٩٢.
(١٢٨) غليون، **الوعي الذاتي**، ص ١٠٥.
(١٢٩) فتحي رضوان، في تقديمه لكتاب أنور عبدالملك، **ريح الشرق**، ص ٨.
(١٣٠) جلال أحمد امين، في: **التراث وتحديات العصر**، ص٧٧٢ ـ ٧٧٣. ولنلاحظ ضمن السياق نفسه أن «الجراح الغربي» يحتل موقعه في قطب التذكير، بينما تحتل «الأمة» المعبوث بها موقعها في قطب التأنيث.
(١٣١) لنلاحظ بالمناسبة أن إستراتيجية التسمية مؤولة بحدّ ذاتها في هذا النص على أنها علاقة جماع غير متكافئة بين مسمٍ مذكر ومسمًى مؤنث.
(١٣٢) هشام شرابي، «كيف نفهم الغرب»، في: **الثقافة العربية في المهجر**، (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ١٩٨٨)، ص ٢٦. ولنلاحظ بالمناسبة أن هشام شرابي يمارس هو نفسه ضرباً من التحليل النفسي الإجتماعي عندما يتأول الردة السلفية في طبعتها «الجذرية» على أنها محاولة ـ عاجزة في نهاية المطاف ـ لإستعادة الفالوس المغتصب، ولكن

بدون أن يستخدم هذا المفهوم الفرويدي الأساسي. هكذا يضيف قوله: «من هذا المنظور تبدو الردة البطركية الجذرية (الخمينية) على أنها الردة الوحيدة الفعالة والقادرة على مجابهة هذه الهجمة ووضع حد لعملية الخصي التي يمارسها الغرب ثقافة وقوة وإعلاماً. من هنا سطوة النموذج الأصولي وقدرته على تعبئة الجماهير وكسب فئات واسعة من المثقفين... غير أن البطركية الثورية في النهاية عاجزة عن حل الإشكالية الغربية حلاً نهائياً فهي لا تستطيع الإستمرار في الابتعاد والتقشف، وتضطر عاجلاً أم آجلاً، للتخفيف من حدتها والدخول في تسويات على مراتب مختلفة، أن تعود إلى الوضع البطركي الحديث، ووضع المساومة والبلبلة، وضع التبعية والخصي» (المصدر نفسه، ص ٢٦ ـ ٢٧).

(١٣٣) الحافظ، **الهزيمة والايديولوجيا المهزومة**، ص ٣٧

(١٣٤) ناصر رجب، «زمن الهجرة والتمرد»، في: **الوحدة**، السنة الأولى، العدد ٨، ص ١٣٥ ـ ١٤١.

(١٣٥) علاوة على مئات ومئات المقالات التي كتبت في مختلف مجلات العالم العربي وصحفه، فإن كتباً بكاملها قد صدرت ويتوالى صدورها عن رواية، **موسم الهجرة إلى الشمال**.

(١٣٦) انظر تحليلنا لرواية: **رجولة وانوثة**، طـ ٣ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨١)، ص ١٤٢ ـ ١٨٥.

(١٣٧) انظر بوجه خاص مقال جان بياجيه المعنون «الفكر المركزي الأنوي والفكر المركزي الإجتماعي» والمنشور عام ١٩٥١. وانظر عرضاً لآراء بياجيه بهذا الصدد في كتاب: ج. دي أجورياغيرا، **الوجيز في علم نفس الطفل المرضي** (باريس: منشورات ماسون، ١٩٧١)، ص ٣١، ٧١، ٧٤، ٧٥، ٨٤، ٨٨ و٨٢٢ العنوان بالفرنسية: **Manuel de psychiatrie de l'enfant.**

(١٣٨) لا ننسَ أن لويس الرابع عشر ـ وقد كانت له على عظمته تصرفات طفلية ـ قد لقب نفسه بنفسه بالملك ـ الشمس.

(١٣٩) عمارة، **العرب والتحدي**، ص ١٠.

(١٤٠) شفيق، في: **القومية العربية والاسلام**، ص ٦٧٤.

(١٤١) شفيق، **الاسلام وتحديات الإنحطاط المعاصر**، ص ٣٥ ـ ٣٦.

(١٤٢) العرفي، **في الشعوبية**، ص١١٤.

(١٤٣) الغنوشي، **مقالات**، ص ١٨٣.

(١٤٤) العرفي، المصدر نفسه، ص ٧.

(١٤٥) عبدالملك، **ريح الشرق**، ص ٢٥٩.

(١٤٦) المصدر نفسه، ص ١٠٥ و١٥٦ و١٥٩.

(١٤٧) شفيق، في: **القومية العربية والاسلام**، ص ٦٢٩.

(١٤٨) المصدر نفسه، ص ٦٣٨.

(١٤٩) عمارة، في: **القومية العربية والاسلام**، ص ١٧٥.

(١٥٠) عمارة، في: **العروبة والاسلام علاقة جدلية**،ص ٢٧.

(١٥١) عمارة، في: **القومية العربية والاسلام**، ص ١٥٥.

(١٥٢) جعيط، في: **القومية العربية والاسلام**، ص ١٢٤ ـ ١٢٥. وسوف نرى أن حسن حنفي سيتهم هو الآخر «الايرانيين المعاصرين» بأنهم «معروفون بشعوبيتهم وباعتزازهم بالقومية الإيرانية أكثر من اعتزازهم بالاسلام كدين وحضارة» (**دراسات اسلامية**، ص ٢٢٩). وقد لاحظ عزمي رجب، في رد مقتضب له على هشام جعيط وعلى منطق المشككين في إسلام الشعوب الاسلامية غير العربية، بقوله: «لي تعليق موجز بالنسبة إلى كلمة وردت في تعقيب الدكتور هشام جعيط حول بعض الشعوب الإسلامية غير العربية ومدى شعورها الديني. فهمت أن غياب اللغة العربية عن هذه الدول الإسلامية غير العربية قد اضعف من إسلامها، وانا اعتقد بأن غالبية هذه الشعوب الاسلامية غير العربية تتمسك بالدين الإسلامي وتحافظ على مشاعرها وشعائرها الدينية أكثر من عدد من الشعوب العربية التي تدين بالاسلام» (**التراث وتحديات العصر**، ص ١٢٦ ـ ١٣٧).

(١٥٣) الجندي، **العالم الاسلامي**، ص ١٤.

(١٥٤) المصدر نفسه، ص ٢١٣ و٤٠٠.

(١٥٥) سوف نرى أن كتابات حسن حنفي تقدم لنا هي الأخرى مثالاً على مركزية متعددة الدوائر، إسلامية وشرقية وعربية ومصرية، ولكن نقطة اتحادها المركزي تتمثل هذه المرة بشخص الكاتب نفسه.

(١٥٦) العرفي، **في الشعوبية**، ص ١١٣.

(١٥٧) الجندي، **العالم الاسلامي**، ص ٢٥.

(١٥٨) الصالح، في: **التراث وتحديات العصر**، ص٨١٥.
(١٥٩) حنفي، في. **اليسار الاسلامي**، ص ١٥٨ و١٨٤.
(١٦٠) لا ننسَ أن كل هذاء عظمة هو في الأصل هذاء إضطهاد انقلب إلى عكسه.
(١٦١) هنا نلاحظ أن داعية الاستراتيجية الحضارية الشرقية يصدر هو الآخر عن تصور هرمي متعدد الدوائر ومتّحد المركز في مصر، أي دوماً ـ ويا للمصادفة! ـ في القطر الذي ينتمي إليه الكاتب.
(١٦٢) عبدالملك، **ريح الشرق**، ص ١٧، ٢٤، ٧٩، ٨٠، ٢٠٦.
(١٦٣) عبدالله ساعف، «رؤية الغرب لناصر والناصرية»، في: **مجلة الوحدة**، السنة الثانية، العدد ١٦ (كانون الثاني/يناير ١٩٨٦)، ص ٨٩.
(١٦٤) الجابري، **تكوين العقل العربي**، ص ٤٧ ـ ٤٨. وقد كرر الجابري هذا الكلام حرفياً أمام ندوة «التراث وتحديات العصر». انظر: **التراث وتحديات العصر**، ص ٥١.
(١٦٥) جيرار ماندل، **نزعاً لاستعمار الطفل** (باريس منشورات مكتبة بايو الصغرى، ١٩٧١)، ص ١٦٥. العنوان بالفرنسية: **Pour décoloniser l'enfant** .
(١٦٦) الجابري، **الخطاب العربي المعاصر**، ص ٣٢، ٥٥، ١٩٠.
(١٦٧) صحيح أن غرامشي تحدث عن ضرورة إحلال «الحضارة الاشتراكية» محل «الحضارة الراسمالية»، ولكنه لم يتأول هذا الإحلال آلياً على أنه قطيعة، بل جدلياً على أنه استمرار وتجاوز. ومن ثم فإن «حضور الآخر»، لا غيابه، هو عنده شرط حضور الأنا وتمايزه وصيرورته ـ على حد تعبير نوفاليس ـ «أنا أناه». هكذا يقول غرامشي: «أن يكون المرء سيد ذاته، أن يتمايز، أن يخرج من السديم... فهذا معناه أن يعرف أيضاً الآخرين، تاريخهم، تواتر الجهود التي بذلوها ليكونوا ما هم عليه، ليخلقوا الحضارة التي خلقوها، والتي تريد أن تحل محلها حضارتنا... بدون أن يغيب عن أنظارنا أن الهدف الأخير هو الوصول إلى معرفة أفضل بالذات من خلال الآخرين، وإلى معرفة افضل بالآخرين من خلال الذات» (انظر مقاله «الاشتراكية والثقافة»، في: انطونيو غرامشي، **كتابات سياسية**، الجزء الأول ١٩١٤ ـ ١٩٢٠، الترجمة الفرنسية (باريس. منشورات غاليمار، ١٩٧٤).
(١٦٨) من مقابلة مع محمد عابد الجابري في **مجلة الوحدة**، السنة الثالثة، العدد ٢٦/٢٧ (تشرين الثاني/نوفمبر ـ كانون الاول/ديسمبر ١٩٨٦)، ص ١٤٢.
(١٦٩) في **العروبة والاسلام علاقة جدلية**، ص ١٠٥.
(١٧٠) انظر مداخلته عن «التراث والتنمية العربية»، في: **التراث وتحديات العصر**، ولا سيما ص ٧٧٣.
(١٧١) انظر مداخلته في ندوة: **التراث وتحديات العصر**، ص ١٧٧ ـ ١٨٢.
(١٧٢) كما سنرى من خلال تحليلنا لدلالة النزعة التطهيرية الحضارية لدى حسن حنفي.
(١٧٣) د. راجح الكردي في: **ندوة إتجاهات الفكر الاسلامي المعاصر** (البحرين ٢٢ ـ ١٩٨٥/٢/٢٥)، (الرياض: منشورات مكتب التربية العربي لدول الخليج، ١٩٨٧)، ص ١٥٦ ـ ١٥٧. وإلى مثل هذا الراي يذهب د. عبدالحميد أبو سليمان حينما قال في الندوة نفسها. «الواقع أن دخول الفكر اليوناني إلى الفكر الاسلامي أدى إلى مرض خطير، بدأ بأزمة المعتزلة وأدى إلى انفصام القيادتين السياسية والفكرية للأمة الاسلامية، وإلى تدهورها... ولا يمكن أن يقال إن تلك الترجمة أفادت الأمة.. فمنذ عهد المأمون بدأ الإنهيار وانتهى الأمر بالهزيمة» (المصدر نفسه، ص ١٥٩).
(١٧٤) الجندي، **الثقافة العربية، إسلامية اصولها وانتمائها**، ص ٣٢٦ ـ ٣٢٧.
(١٧٥) في: **الاسلام والمستقبل**، جماعة من المؤلفين (الكويت: منشورات اللجنة التحضيرية العليا لمؤتمر القمة الاسلامي الخامس، ١٩٨٧)، ص ٢٧١ ـ ٢٧٣.
(١٧٦) الجندي، **الثقافة العربية**، ص ٢٢٨ و٢٥٥ ـ ٢٥٦.
(١٧٧) المصدر نفسه، ص ٢٥٠
(١٧٨) المصدر نفسه، ص ٢٥٣.
(١٧٩) الجندي، **العالم الاسلامي**، ص ١٣.
(١٨٠) التسويد منا للإشارة إلى زلة قلم لاشعورية. مقصد الكاتب كان بلا ريب أن يقول «الحضارة الحديثة الغربية»، ولكن رغبته في تكبيل عنق هذه الحضارة الغربية بمديونية كاملة، ومن نوع ماهوي، للحضارة العربية الاسلامية جعلته يسم بغير انتباهه هذه الحضارة الغربية بسمة «الاسلامية».
(١٨١) الجندي، **الثقافة العربية**، ص ٢٤٣ ـ ٢٤٤.

(١٨٢) المصدر نفسه، ص ٢٤٣ ـ ٢٤٤.

(١٨٣) المصدر نفسه، ص ٢٢٨ ـ ٢٢٩.

(١٨٤) في **التراث وتحديات العصر**، ص ١٤٤ ـ ١٤٥. وسوف نرصد شبيه هذه النزعة الابتلاعية لدى مثل السلفية اليسارية في دعواه القائلة إننا عندما شرعنا في عصر النهضة نترجم عن الغرب، فإنما كنا نترجم تراثنا نفسه، ولكن في ترجمة عن ترجمة!

(١٨٥) اندريه بيرج، **عيوب الطفل** (باريس: منشورات مكتبة بايو الصغرى، ١٩٨٠)، ص ٢٧. العنوان بالفرنسية: Les Défauts de l'enfant.

(١٨٦) نقلاً عن حليم بركات، «العقلانية والمخيلة في الثقافة العربية»، في مجلة **الوحدة**، السنة الخامسة، العدد ٥١ (كانون الاول/ديسمبر ١٩٨٨)، ص ٥٢.

(١٨٧) كان جان بياجيه قد لاحظ أن الطفل، في مسار نضجه من المركزية الانوية إلى الموضوعية، يمر أيضاً بتحول أساسي من موقف التبعية لغيره HÉTÉRONOMIE إلى موقف الاستقلال بذاته AUTONOMIE

(١٨٨) تشهد الساحة الأدبية العربية في الآونة الأخيرة محاولات ناشطة باسم الأصالة والتأصيل لتبخيس النتاج الروائي العربي بجملته خلال نصف القرن الماضي بحجة إن الرواية فن «غربي» محض.

(١٨٩) وهو موقف يجد ذروته في كتاب ادوار سعيد، **الاستشراق**: **المعرفة، السلطة، الانشاء**، ترجمة كمال ابو ديب (بيروت. مؤسسة الابحاث العربية، ١٩٨١). حيث يجري تعريف الاستشراق «من حيث هو جهاز ثقافي بأنه عدوان»، وحيث يقال لنا أن «كل اوروبي ما كان له، في كل ما يمكن أن يقوله عن الشرق، إلا ان يكون عنصرياً، امبريالياً، ومركزياً عرقياً شبه ناجز» (**الاستشراق**، ص٢٣٤ ـ ٢٣٥).

(١٩٠) الجندي، **الثقافة العربية**، ص ٣٥٧.

(١٩١) أو النزعة العقليمانية إذا شئنا الدقة والمطابقة في التعبير بحكم الحدود التي عمل ـ وكان لا بد أن يعمل ـ ضمنها العقل العربي الاسلامي.

(١٩٢) في **التراث وتحديات العصر**، ص ٧٧٠. والواقع أنه كما رد ممثل السلفية التقليدية تواطؤ المستشرقين مع الأصفهاني إلى «مجونه» و«انحراف مذهبه»، كذلك فإن ممثل السلفية المحدثة يرد تواطؤ المستشرقين إياهم مع ابن خلدون إلى كون هذا الأخير أخضع «مساحة شاسعة من الظاهرة الإقتصادية والإجتماعية للتحليل المتجرد من أحكام الدين والأخلاق، وهو نفس ما فعله ابن رشد في الفلسفة» (الموضع نفسه).

(١٩٣) زكريا، **خطاب إلى العقل العربي**، ص ٩٣.

(١٩٤) في مجلة. **شؤون عربية**، العدد ١٢ (شباط/فبراير ١٩٨٢)، ص ٤٥ ـ ٥٣ وانظر أيضاً مقاله بعنوان «الوحدة العربية وضرورة التراث» في المجلة نفسها، العدد ١٥ (ايار/مايو ١٩٨٢)، ص ٦١ ـ ٧١

(١٩٥) شفيق، **الاسلام وتحديات الإنحطاط المعاصر**، ص ٦٨ ـ ٧٠.

(١٩٦) شفيق، **الاسلام في معركة الحضارة**، ص ٥٦ ـ ٥٧.

(١٩٧) المصدر نفسه، ص ٦١.

(١٩٨) إن النزعة المركزية القطرية، ضمن هذا الهرم المخروطي الاسلامي ـ العربي ـ المصري، قد أنست ممثل السلفية التقليدية، على ما يبدو، أن «القدح المعلى» في «مخطط الاستعمار والتبشير والتغريب» قد كان ـ على حد علمنا، وعلى حد علم التاريخ والجغرافية معاً ـ من نصيب الجزائر التي انفردت دون سائر الاقطار المستعمرة، بتعميدها أرضاً فرنسية.

(١٩٩) الجندي، **العالم الاسلامي**، ص ٤٠٠.

(٢٠٠) محشور خطأ في عداد النصارى!

(٢٠١) حسن حنفي، «الاسلام لا يحتاج إلى علمانية غربية»، في مجلة: **اليوم السابع**، السنة الخامسة، العدد ٢٥٦ (٣ نيسان/ابريل ١٩٨٩)، ص ٢٠.

(٢٠٢) شفيق، **الاسلام وتحديات الانحطاط المعاصر**، ص ٧١.

(٢٠٣) في **العروبة والاسلام علاقة جدلية**، ص ٧٩ و١١٧. ونحن لا ننكر بالمناسبة أن بعض من أورد وجيه كوثراني أسماءهم كانوا يتمتعون فعلاً بدعم وزارة الخارجية الفرنسية، وعلى رأس هؤلاء جورج سمنه الذي كان يكتب أصلاً بالفرنسية. ولكن ما نستغربه هو أن يدرج هؤلاء في عداد «العروبيين». فجورج سمنه، والفريق الذي كان ينطق باسمه، كانوا من دعاة القومية السورية وخصوماً للفكرة العربية. وكانوا يرون أن «السوريين ليسوا عرباً، لا بل ليس هناك من أمة عربية، وكل ما في الامر أن هناك قومية عربية مزعومة خلقها الأمير فيصل والعملاء الانكليز ـ الهنود»

(ألبـرت حوراني، **الفكـر العربي في عصر النهضـة**، ترجمـة عبدالكـريم عزقـول، ط ٤ (بيروت: دار النهـار للنشر، ١٩٨٦)، ص ٣٤٥.

(٢٠٤) في: **العروبة والاسلام علاقة جدلية**، ص ١١٧.

(٢٠٥) لا يفوت محللنا النفسي أن يفتح هنا هامشاً ليوجه تهمة التآمر والوقوع في شبكة الجاسوسية «الخبيثة» لا لمحمد عبده وحده، بل لممثلي «فكرنا المعاصر برمته» بقوله في الهامش المشار إليه «من السوي اننـا نسحب ذلك، مـع الوعي بتغـير الأسماء، على فكرنا المعاصر برمته».

(٢٠٦) علي زيعور، **الخطاب التربوي والفلسفي عند محمد عبده** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٨)، ص ٤٨.

(٢٠٧) المصدر نفسه، ص ٩

(٢٠٨) المصدر نفسه، ص ١٦٦.

(٢٠٩) المصدر نفسه، ص ١٦٦ و١٦٨.

(٢١٠) المصدر نفسه، ص ٨.

(٢١١) المصدر نفسه، ص ٢٠٩.

(٢١٢) المصدر نفسه، ص ٨.

(٢١٣) قد يكون من المفيد أن نلاحظ هنا ـ وهذا ما يمكن أن يساعدنا على فهم الإنتكاسة التي منيت بها فكرة التقدم في زمن الردة الراهن ـ انه إذا كانت فكرة التقدم أولية بالنسبـة إلى أوروبا، فهي ثـانويـة بالنسبـة إلى العرب. فـالعرب لم يطلبوا التقدم للتقدم، بل طلبوه لغاية مفارقة له: مواجهة أوروبا. وبتعبير أدق، أنهم لم يطلبوا التقدم بقـدر ما طلبـوا اللحاق باوروبا. وإلى اليوم لا يزال حافز التقدم بالنسبة إلى العديد من المثقفـين العرب ليس قيمـة التقدم ولا منـافعه بحد ذاتها، بل ضرورته للخروج من وضع «الهزيمة أمام الغرب» و«استرداد المكانة المتفوقة داخل حضـارة الإنسان» (زيعور، المصدر نفسه، ص ١٦٦). وإذا كان من السهل اليوم أن نرصد علائم قنوط ويأس من إمكانية التقدم، فما ذلك لأن العرب لم يتقدموا فعلاً، بل لأنهم لم يتقدموا ولا يتقدمون بما فيه الكفاية ليلحقوا بالغرب، ولأن الغرب نفسه لا يني يتقدم بوتائر أسرع من أن يدركه بها العرب.

(٢١٤) كان مثل هذا التوجه قد أثبت تجمعه في تجربة تحديث اليابان من خـلال الشعار الـذي أطلق في مطلع عهـد الميجي: «الروح اليابانية والتكنولوجيا الغربية» (انظر مداخلة ياسومازا كوروداء في: **التراث وتحديات العصر**، ص ٢٢٣).

(٢١٥) نلحظ هنا أننا أمام استراتيجية إضافية، أو أمام ضرب من استراتيجية داخل الاستراتيجية يقوم على تبرير التماهي الجزئي مع الغرب بتأويله على أنه إعادة للتماهي مع الذات، بالنظر إلى أن ما نأخذه من الغرب إنما أخـذه الغرب في الأصل منا وعنا.

(٢١٦) التونسي، **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**، ص ١٤٧ ـ ١٥٠.

(٢١٧) قاسم أمين، **تحرير المرأة** (القاهرة: مكتبة الترقي، ١٨٩٩) في: **الأعمال الكـاملة، لقـاسم أمين**، تحقيق ودراسـة د. محمد عمارة (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٦)، ٢ ج، انظر الجزء الثاني، ص ٧٠ ـ ٧١.

(٢١٨) من مقال نشر على حلقتين في: **المقطم**، (آب/اغسطس ١٨٩٩). نقلاً عن: جان دايه، **الامـام الكواكبي، فصـل الدين عن الدولة** (لندن: دار سوراقيا للنشر، ١٩٨٨)، ص ١١٨ و١٢٤.

(٢١٩) جمال الدين الافغاني، «المسألة الشرقية»، في: **الأعمال الكاملـة**، دراسة وتحقيق د. محمـد عمارة (بـيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨١)، الجزء الثاني، ص ٩. ولنذكر، بمناسبة المحاولات الجارية اليوم عـلى قدم وسـاق لإعادة الاعتبار إلى الدولة العثمانية ولتصويرها في صورة الأب الحامي الذي قتلـه ابنه العـربي القومي العـاق، وهي المحاولات التي كثيراً ما تستشهد بمقالات الأفغاني في «العروة الوثقى» عن دور الدولة العثمانية في الذود عن حياض الإسلام وشوكـة المسلمين، لنـذكر أن الأفغـاني انتهى أيضاً، في خـاطرتـه عن «المسألـة الشرقية»، إلى تقييم الـدور التاريخي للدولة العثمانية تقييماً بالغ السلبية، منددأ لا بمحـاولتها تتـريك العـرب فحسب، بل كـذلك بمـا يمكن أن نسميه إضرابها عن النمو الحضاري. هكذا يقول: «من ينظر إلى تاريخ الدولة العثمانية ونشأتها، لا يتمالـك نفسه من الإعجاب بنشاطها وكثرة ما فتحته من الممالك وأخضعت لسلطانها من الأمم، ويـأخذ بـه الاستغراب كـل مأخـذ من تفريطها وعدم جريها مع أحكام الزمن وحرمانها نفسها، ومن دخل في حكمها من الأمم، أن تجـري وإياهم في ميـدان الحضارة... هذه أربعة قرون وبلغـاريا تحت الحكم العثمـاني، وهي لا تزداد إلا انحطـاطاً، وهـذه هي شبه جـزيرة البلقان التي افتتحها العثمانيون، وبقيت في حوزتهم وتحت سلطانهم الأجيال، فماذا أحـدثت في تلك الممـالك من آثـار العمران؟ وماذا تركت في تلك الشعوب من الذكـرى؟ وماذا أعـدت من الحزم والـراي والتدبـير لبقاء تلـك المقاطعـات والإمارات في حوزتها؟ وإذا كان الجواب «لا شيء»، حينئذ يضطـرنا الإنصـاف إلى ان نقول: أن الـدولة العثمـانية في

فتوحاتها، وما شاهدناه من تفريطها، لم تكن لتحسن الاستعمار، بل بقيت سداً منيعاً للأمم المحكومة منها، يحول بينها وبين الأخذ بأسباب الحضارة ومجاراة الأمم الراقية في مدنيتها وعلومها وصنائعها» (المصدر نفسه، ص ١٠ ـ ١٣).

(٢٢٠) إن التمييز هنا بين دافع الضرورة ودافع الإعجاب ليس مجرد تمييز وصفي، بل هو أيضاً تمييز معياري فدافع الضرورة يرسم سلفاً حدوداً معلومة لعملية التماهي، أما الإعجاب فيلغي هذه الحدود ليجعل التماهي من طبيعة كلية، وهو ما يبرز واضحاً في دعوة طه حسين، مثلاً، إلى أَوْرَبَة مصر: «صدقني يا سيدي القارىء أن الواجب الوطني الصحيح، بعد أن حققنا الاستقلال واقررنا الديموقراطية في مصر، إنما هو أن نبذل ما نملك وما لا نملك من القوة والجهد ومن الوقت والمال لنشعر المصريين، افراداً وجماعات، أن الله قد خلقهم للعزة لا للذلة، وللقوة لا للضعف، وللسيادة لا للإستكانة، وللنباهة لا للخمول، وأن نمحو من قلوب المصريين، أفراداً وجماعات، هذا الوهم الآثم الشنيع الذي يصور لهم أنهم خلقوا من طينة غير طينة الأوروبي وفطروا على امزجة غير الأمزجة الأوروبية ومنحوا عقولاً غير العقول الأوروبية... علينا أن نصبح أوروبيين في كل شيء، قابلين ما في ذلك من حسنات وسيئات... علينا أن نسير سيرة الأوروبيين ونسلك طريقهم لنكون لهم أنداداً ولنكون لهم شركاء في الحضارة، خيرها وشرها، حلوها ومرها، وما يُحب منها وما يكره، وما يحمد فيها وما يعاب» (**مستقبل الثقافة في مصر**، في: **المجموعة الكاملة لمؤلفات طه حسين**، المجلد التاسع (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٢)، ص ٤٠ ـ ٥٤.

(٢٢١) هو اسد غندور الذي واتته الشجاعة منفرداً في الندوة ليفكر بصوت عال بما بات «مستحيلاً التفكير فيه» في: **الخطاب العربي المعاصر**. «إنني أرى هجوماً صاعقاً وحاقداً على الغرب، وهذا مبرر أحياناً وفي حدود كثيرة ولكن أيها السادة إذا كان الغرب يعني لكم الثقافة الغربية، بما هي ثقافة تقدم ونهضة وتحديث وخلق الانسان الكوني، الانسان الانساني، الانسان الهدف والمحور في كل عمل أو تحرك أو توجه من أعمالنا وتحركاتنا وتوجهاتنا، فإنني أنا مع هذا الغرب، وإنني أسجل له كل شكر وامتنان لأنه لولا الغرب هذا لما دخلت علينا مفاهيم عديدة نحن بأمس الحاجة إليها ونرى فيها خلاصنا من الإنهيار والإنحطاط الذي نعيشه، ونرى فيها رداً عقلانياً على كل مظاهر التخلف والتأخر والاستبداد القائمة، ونرى فيها سلاحاً حاداً في مواجهة عدونا التاريخي القومي وكل أعدائنا الامبرياليين. لقد أهمل الإخوة [المتداخلون] الغرب كمستعمر سياسي وإقتصادي وعسكري وصبوا كل اهتمامهم على ما هو إيجابي في الغرب، على ما هو إيجابي من تأثيرات الغرب علينا، على الثقافة الغربية الحديثة، الثقافة القومية الديموقراطية العلمانية، وهذه مفارقة عجيبة» (**العروبة والاسلام علاقة جدلية**، ص ١٠٠).

(٢٢٢) في: **العروبة والاسلام علاقة جدلية**، ص ١٠٣.

(٢٢٣) شفيق، **الاسلام في معركة الحضارة**، ص ٤٢.

(٢٢٤) لنقر لممثلي السلفية المحدثة بانهم يمارسون استراتيجية التسمية بذكاء. فهم لا يكتفون بأن يقلبوا الموقع السلفي الخاسر في هذه الاستراتيجية إلى موقع رابح، وذلك بإطلاقهم على ما كان يعرف في عصرالنهضة بـ «التقليد» اسم «الأصالة» و«التراث»، بل يقلبون أيضاً موقع التجديديين الرابح إلى موقع خاسر بتعميدهم «التمدن» و«التقدم» و«التجديد» و«التحديث» باسم «التغريب» ذي الوقع الجارح للشعور بالهوية، إذ تشاء المصادفة اللغوية أن يعني التغريب لا صيرورة المرء غربياً فحسب **Occidentalisation**، بل صيرورته أيضاً غريباً ومستلباً عن ذاته **Alliènation** والحال أن مؤلف **الاسلام في معركة الحضارة** ، إذ يصر على تسمية الحضارة الغربية بالحضارة الفرنجية ، فإنما ليدمغ «التحديث» بانه «تفرنج»، وهو مفهوم سلوكي مرذول في الوعي الشعبي العربي، وليربطه في الوقت نفسه بواحدة من أكثر الذكريات الصادمة اعتمالاً في الشعور واللاشعور الجمعي العربي: الحملات الصليبية التي تحتل موقعها في الذاكرة التاريخية باعتبارها حملات «فرنجية».

(٢٢٥) تكريساً لهذه القطيعة الحضارية يقسم مؤلف **الإسلام في معركة الحضارة**، كتابه إلى «أبواب»، ويكرر في عنوان كل فصل عبارة «باب في...»، توهماً منه بانه يكون بذلك اقرب إلى روح التراث وأبعد عن لوثة الهجانة.

(٢٢٦) شفيق، **الاسلام في معركة الحضارة**، ص ١٢١.

(٢٢٧) المصدر نفسه، ص ٦٣ ـ ٦٩. ولا ننكر أن داعية القطيعة الحضارية يضع إصبعه هنا على نقطة ضعف أكيدة في الإشكالية النهضوية كما اصاغها الاتجاه التوفيقي: فالتقنية غير قابلة للإستهلاك كالثمرة مقطوعة عن شجرتها الحضارية.

(٢٢٨) المصدر نفسه، ص ٩.

(٢٢٩) المصدر نفسه.

(٢٣٠) المصدر نفسه، ص ١٩٥ ـ ١٩٨.

(٢٣١) المصدر نفسه، ص ١٢٢، وكذلك في: **القومية العربية والاسلام**، ص ٦٧٣.
(٢٣٢) المصدر نفسه، ص ٦٢.
(٢٣٣) المصدر نفسه، ص ٦٢ ـ ٦٩. ونلاحظ هنا أن النص يعاني من تناقضين، واحد مباطن له، وآخر مُخارج. وفيما يتصل بالتناقض الأول، الداخلي، كنا رأينا أن داعية القطيعة الحضارية يبني تفنيده لحجج «الاتجاه التوفيقي» على مصادرة تقول، انطلاقاً من مماهاة الجزء بالكل، بأن المزج الجزئي مستحيل، مثلما هو مستحيل أخذ التقنية بدون روحها وروح كل الحضارة التي أنتجتها. والحال أنه إذا صح أن الغرب لم يأخذ عن ابن سينا والرازي سوى «بعض القوانين العلمية والتقنيات» ولم يأخذ المنهج والروح، فقد تفنّد إذن من تلقاء نفسه التفنيد الذي يبينه داعية القطيعة الحضارية وثبتت سلامة منطق أصحاب الاتجاه التوفيقي في مطالبتهم، هم أيضاً، بأخذ الصنائع والتقنيات، أو ما سماه الطهطاوي بـ «العلوم البرّانية»، عن الحضارة الغربية دون روحها وفلسفتها الداخلية.
والنص، بعد، لا يتناقض مع نفسه فحسب، بل كذلك مع نص آخر للمؤلف يذكّر فيه، على الطريقة التفاخرية إياها، بمديونية الغرب للتراث العربي الاسلامي، فيقول بالحرف الواحد: «يمكن القول أن كل ما جاء به روجرز بيكون وفرنسيس بيكون في مجال العلوم المادية والرياضية لم يزد حرفاً واحداً عما أرساه العلماء العرب في هذا الميدان من أمثال الرازي وجابر بن حيان والحسن بن الهيثم. وكان الأمر كذلك بالنسبة لما يسمى اليوم العلوم الانسانية حين أرسيت قواعد وموضوعات منهجية على درجة عالية من العمق في دراسة التاريخ والاجتماع والنفس وسياسة الدول والاقتصاد» (المصدر نفسه، ص ٣٧).
(٢٣٤) رفاعة رافع الطهطاوي، **الاعمال الكاملة**، دراسة وتحقيق محمد عمارة (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٣)، الجزء الاول، ص ٢٩٨.
(٢٣٥) المصدر نفسه، ص ٤٤١ ـ ٤٤٢.
(٢٣٦) عبدالملك، **ريح الشرق**، ص ١٣٠.
(٢٣٧) المصدر نفسه، ص ٧٣، ١٣٠، ١٦٦، ٢٥٢، ٢٥٩.
(٢٣٨) من الواضح أن هذا التحوير في معنى التبعية من شأنه أن يحول مطلب «الاستقلال الاقتصادي» المشروع إلى مطلب مثير للالتباس، إن لم نقل إنه يسوق الماء إلى طاحون الإنغلاقيين الحضاريين، وهو مطلب «الاستقلال الحضاري» أو ما رأينا محمد عابد الجابري يسميه أيضاً بـ «الاستقلال التاريخي التام للذات العربية».
(٢٣٩) طارق البشري، **المسلمون والاقباط في إطار الجماعة الوطنية** (بيروت: دار الوحدة، ١٩٨٢)، ص ٧٠٣ ـ ٧٠٤.
(٢٤٠) الغنوشي، **مقالات**، ص ١٨٣.
(٢٤١) عبد الحليم عويس، «موقف الفكر الاسلامي المعاصر من الحضارة الحديثة»، في: **ندوة اتجاهات الفكر الاسلامي المعاصر**، ص ١٧٩ ـ ١٨٠.
(٢٤٢) برهان غليون، **مجتمع النخبة** (بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٨٦)، ص ٢٠٧ ـ ٢٢١. وانظر ايضاً: **الوعي الذاتي**، ص ١٠٨.
(٢٤٣) عبدالله عبدالدائم، **في سبيل ثقافة عربية ذاتية** (بيروت: دار الآداب، ١٩٨٣)، ص ١١ و٣٥.
(٢٤٤) عصمت سيف الدولة، **عن العروبة والإسلام** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦)، ص ٣٣٤ ـ ٣٣٥.
(٢٤٥) في: **اليسار الاسلامي**، ص ٢٠ ـ ٢١.
(٢٤٦) شفيق، **الاسلام وتحديات الإنحطاط المعاصر**، ص ١٠٤ ـ ١٠٨.
(٢٤٧) انظر شكوى فؤاد زكريا من رواج هذا المفهوم في مقال. «ثقافة بلا أمن»، **العربي** (نيسان/ابريل ١٩٨٣) قال فيه. «وقع المحظور وأصبح تعبير «الأمن الثقافي» متداولاً على الألسن، وغدا التعبير شائعاً بين المعنيين بالسياسة الثقافية في بلادنا. واكتمل إحساسي بالاستياء، وبأنني أحارب في معركة خاسرة عندما وجدت تعبير «الأمن الثقافي»، الذي لا أتوانى عن محاربته كلما واتتني الفرصة، يصبح هو نفسه، ولا شيء غيره، عنواناً لمؤتمر سيعقده وزراء الثقافة العرب في إطار المنظمة العربية للثقافة والتربية والعلوم (**خطاب إلى العقل العربي**، ص ٣٦).
(٢٤٨) بكلا المعنيين: المضروب عليها عصابة حاجبة للرؤية، والمصابة بعصاب.
(٢٤٩) لا يندر ـ كما في الكثير من حالات رهاب الاستدخال ـ أن تشف رمزية الموضوع السمي المثير للخوف والكره ـ وهنا الحضارة «الفرنجية» ـ عن كونه، ككل موضوع مثير لخوف الإستدخال، ذا طبيعة قضيبية، وككل موضوع مثير للكره، ذا طبيعة شرجية. هكذا يتم الجمع بين صورة «السهام المسمومة» و«الروائح الكريهة» المعزوة إلى «الافرنج» الذين لا بد من عزلهم والانعزال عنهم بـ «جدار واقٍ»، إذ «لا سبيل إلى ترك الحدود مكشوفة ولا إلى التغاضي عن روائحهم الكريهة، وأطماعهم، ونزواتهم القاتلة... وما لديهم من سهام مسمومة وحبائل منصوبة» (د. عبدالحليم

عويس، «موقف الفكر الاسلامي المعاصر من الحضارة الحديثة»، في. ندوة اتجاهات الفكر الاسلامي المعاصر، ص١٨٢ ـ ١٨٣)

(٢٥٠) حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة**، ص ١٩٩.

(٢٥١) محمد فريد وجدي، **المدنية والاسلام** (القاهرة، ١٩١٢)، ص ٣٦ و١٢٢ نقلاً عن فهمي جدعان: **اسس التقدم عند مفكري الاسلام في العالم العربي الحديث** (بيروت المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨١)، ص ٤٠٠ ـ ٤٠٢.

(٢٥٢) حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة**، ص ١٧٩.

(٢٥٣) احمد امين، **زعماء الاصلاح في العصر الحديث** (دار الكتاب العربي، د ت)، ص ٣٤٠.

(٢٥٤) المصدر نفسه.

(٢٥٥) البشري، **المسلمون والاقباط في إطار الجماعة الوطنية**، ص ٦٥٠ و٧٠٤.

(٢٥٦) الجندي، **الثقافة العربية**، ص ٢٢٩. ومن المفارقات أن داعية آخر للقطيعة الحضارية يحذر على العكس من أن من يقول بالتمايز العقلي للعرب عن غيرهم من الامم يلعب لعبة المستعمر الذي حاول تبرير استعماره باصطناعه مغالطة عدم وحدة العقل البشري: «في القرن التاسع عشر، مع بداية تأسيس الامبرياليات الاوروبية المعاصرة، ظهرت نظرية تدعي أن تفكير الإنسان العربي شبيه بالبدائي، لأن ذهنيته خاصة ترفض الحرية والمسؤولية والسببية، أما التفكير الغربي فمنطقي وعلمي وقابل للتجدد. هذا ما ادعاه المستعمرون عندما استولوا على أراضينا. الم يؤكدوا، في الاثنولوجيات الخاصة بالعالم الثالث، إنَّ الذهنية ذهنيتان. الأولى تتحرك في مرحلة ما قبل المنطق وفي طور السير نحو اكتساب التمنطق (بفضل الاحتكاك بالاستعمار)، وذهنية المنطق والإدراك العلمي الخالي من الخرافة والسحر؟... فالمفكرون الذين يلحون على أن للذهنية العربية بنيات خاصة تميزها عن بقية الأقوام البترية إنما يبررون، عن غير قصد، الاثنولوجيا المصنوعة بعون الاستعمار ولمصلحته، ضد الشعوب الضعيفة» (محمد عزيز الحبابي، في ندوة. **التراث وتحديات العصر**، ص ١٠٥ ـ ١٠٦).

(٢٥٧) طارق البشري، «**الخلف** بين النخبة والجماهير إزاء العلاقة بين القومية العربية والاسلام»، في. **القومية العربية والاسلام**، ص ٢٨٦. والتسويد منا للإشارة إلى انه يضن على المدارس الحديثة، اي التي انشئت بعد الاستقلال، حتى بصفة «الوطنية»

(٢٥٨) المصدر نفسه.

(٢٥٩) شفيق، **الاسلام في معركة الحضارة**، ص ١٩٨ وانظر ايضاً: **الاسلام وتحديات الانحطاط المعاصر**، ص ٦٦

(٢٦٠) لسنا ندري ما الذي يمنع أن يكون التعليم «واسطة للصعود والترفع»؟

(٢٦١) غليون، **مجتمع النخبة**، ص ٢٤٨ و٢٥٢. وبالمناسبة نحن نقر لمؤلف «**مجتمع النخبة**» بأنه يسطر صفحات نقدية عميقة في سبر بنية النظام التعليمي العربي الحالي لرصد أعراض تدهوره وتعرية عيوبه ولكن إذا كنا نتفق معه إجمالاً في التشخيص، فإننا نختلف معه في التعليل. فتدهور النظام التعليمي العربي لا يعود إلى فرط في تحديثه، بل على العكس إلى نقض وتراجع في تحديثه. وإذا كانت المدرسة العربية الحديثة تتدهور فلأنها تكف أكثر فأكثر، وتحت ضغط عوامل متعددة ـ ومنها الاتباع المتزايد لسياسة الإفقار أو حتى الانغلاق الحضاري ـ عن أن تكون «حديثة».

(٢٦٢) وهي تبعية بالغة الخطورة في تقدير محلل، **الخطاب التربوي والفلسفي عند محمد عبده**، لأن من شأنها أن تكون مدخلاً إلى تبعية «ثقافية، واقتصادية، ومن ثم حضارية»، وبالتالي، ودوماً تحت «غطاء العامل التربوي»، إلى «قبول الهيمنة، ومحو الذات، واستيراد الآخر لإسكانه في الأنا» (علي زيعور، مصدر آنف الذكر، ص ٢١٣).

(٢٦٣) حنفي، في. **القومية العربية والاسلام**، ص ٢٣٣ ـ ٢٣٤. وسنلاحظ عابرين أن ممثل السلفية اليسارية يقع هنا في تناقض منطقي: فإن تكن فكرة القومية العربية مرفوضة في رأيه لأنها «اثر من آثار التغريب»، فلماذا لا تكون مرفوضة ايضاً افكار «الحرية والعدالة والديموقراطية والاشتراكية» المحمولة هي الأخرى ـ باعترافه ـ من الغرب؟ على كل حال، ستكون لنا عودة مطولة إلى ظاهرة التناقض ودلالته ووظيفته في فكر صاحب مشروع «اليسار الاسلامي».

(٢٦٤) يوسف القرضاوي، **حتمية الحل الإسلامي: الحل الاسلامي، معالمه وشروطه** (القاهرة، ١٩٧٧)، الجزء الاول **الحلول المستوردة وكيف جنت على امتنا** (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٧١)، ص ٦٢ ـ ٦٣، نقلاً عن طارق البشري، **المسلمون والاقباط في إطار الجماعة الوطنية**، ص ٦٥٣.

(٢٦٥) محمد فريد عبدالخالق، «لمحة تاريخية عن المراحل التي مرت بها جماعة الإخوان المسلمين»، في. **ندوة اتجاهات الفكر الاسلامي المعاصر**، ص ٥٠٠ ـ ٥٠١.

(٢٦٦) حسن دوح، **حوار مع الاجيال** (دار الإعتصام، ١٩٧٨)، نقلاً عن البشري، **المسلمون والاقباط في إطار الجماعة الوطنية**، ص ٦٦١. وبالمناسبة، وما دمنا نؤكد ان القانون النفسي الذي يحكم الخطاب العربي المعاصر هو قانون النكوص، فقد يكون مفيداً أن نلاحظ ان الخطاب السلفي السياسي المعاصر يتكشف هو نفسه، وفي إطار مرجعيته الخاصة، عن أنه خطاب ناكص إلى الوراء بالقياس إلى الخطاب السلفي السياسي الذي رأى النور في أواخر عصر النهضة. وحسبنا هنا أن نقارن بين موقف العداء الجذري الذي يقفه ممثلو السلفية السياسية المعاصرة من القومية العربية وبين موقف التفهم والتقبل الجزئي الذي كان وقفه منها ـ ومن الوطنية والقومية إجمالاً ـ حسن البنا مؤسس حركة الإخوان المسلمين وأول منظّر عربي لإيديولوجيا السلفية السياسية عندما أكد في «**رسالة المؤتمر الخامس**» (١٩٣٩) أن «الاسلام قد فرضها فريضة لازمة لا مناص منها أن يعمل كل إنسان لخير بلده وأن يتفانى في خدمته وأن يقدم أكبر ما يستطيع من الخير للأمة التي يعيش فيها... فالاخوان المسلمون يحبون وطنهم ويحرصون على وحدته القومية بهذا الاعتبار، ولا يجدون غضاضة على أي إنسان أن يخلص لبلده وأن يفنى في سبيل قومه، وأن يتمنى لوطنه كل مجد وفخار. هذا من وجهة القومية الخاصة. ثم إن هذا الاسلام الحنيف نشأ عربياً ووصل إلى الامم الأخرى عن طريق العرب... وقد جاء في الأثر إذا ذل العرب ذل الإسلام، وقد تحقق هذا المعنى حين دال سلطان العرب السياسي وانتقل الامر من أيديهم إلى غيرهم من الاعاجم والديلم ومن إليهم، فالعرب هم عصبة الإسلام وحراسه... ومن هنا كانت وحدة العرب أمراً لا بد منه لإعادة مجد الاسلام وإقامة دولته وإعزاز سلطانه. ومن هنا وجب على كل مسلم أن يعمل لإحياء الوحدة العربية وتأييدها ومناصرتها. . واضح إذن أن الاخوان المسلمين يحترمون قوميتهم الخاصة باعتبارها الأساس الأول للنهوض المنشود ولا يرون بأساً بأن يعمل كل انسان لوطنه وأن يقدمه على سواه. ثم هم بعد ذلك يؤيدون الوحدة العربية باعتبارها الحلقة الثانية في النهوض، ثم هم يعملون للجامعة الاسلامية باعتبارها السياج الكامل للوطن الاسلامي العام. ولي أن أقول بعد هذا إن الاخوان يريدون الخير للعالم كله، فهم ينادون بالوحدة العالمية... وأنا في غنى بعد هذا البيان عن أن أقول إنه لا تعارض بين هذه الوحدات بهذا الاعتبار، وبان كلاً منها تشد أزر الأخرى وتحقق الغاية منها» (نقلاً عن مجلة **الحوار**، السنة الاولى، العدد ٢ (صيف ١٩٨٦، ص ١٦٨ ـ ١٧٠).

(٢٦٧) عبدالإله بلقزيز، «في نشوء وإخفاق الدعوة العلمانية في العالم العربي»، في مجلة: **الوحدة**، السنة الثالثة، العدد ٢٧/٢٦ (كانون الاول/ديسمبر ١٩٨٦)، ص ٦٢ ـ ٨٠. وبالمناسبة، وما دمنا، مرة أخرى، بصدد الدعوة الى إعادة تقييم الدولة العثمانية والرابطة العثمانية بصفتها رابطة «للتوحيد العربي ـ التركي في إطار إسلامي»، فقد يكون مفيداً أن نورد في هذا الصدد ما يؤكده ممثل آخر للسلفية المحدثة من أنه: «لم تكن نزعة الحكم الاستبدادي لدى آل عثمان محض نزعة استبداد فردي، ولكنها نزعة تسلط عنصري على شعوب الدولة. ويكشف السلطان عبدالحميد هذا المعنى في مذكراته التي أملاها بعد خلعه عن العرش [**مذكرات السلطان عبدالحميد**، ترجمة وتقديم وتحقيق وتعليق محمد حرب عبدالحميد (القاهرة، ١٩٧٨)، ص ٥٨] ويهاجم المعارضة الدستورية في دولته فيقول. «قلت وسأقول، شرحت وسأشرح، ألم يكونوا يفكرون أن الدولة العثمانية دولة تجمع أمماً شتى، والمشروطية (الدستور) في دولة كهذه موت للعنصر الاصلي في البلاد. هل في البرلمان الانجليزي نائب هندي واحد أو إفريقي أو مصري؟ وهل في البرلمان الفرنسي نائب جزائري واحد؟ وهم يطالبون بوجود نواب من الروم والأرمن والبلغار والصرب والعرب في البرلمان العثماني. لا، لا أستطيع أن أقضي على ابن الوطن الذي تعلم وفكر ووهب نفسه لقضيته» (البشري، **المسلمون والاقباط في إطار الجماعة الوطنية**، ص ٦٥٨).

(٢٦٨) يعبر عن رأي هذا النفر خير تعبير ما كتبه حنا الطرابلسي، في **المقطم** (١٢ آب/اغسطس ١٨٩٩)، رداً على جبرائيل شارم الذي كان اقترح فصل الخلافة الاسلامية عن السلطنة العثمانية، بقوله: «اذا فصلت الخلافة عن السلطنة العثمانية سقطت منزلة العثمانية أمام الدول الأوروبية، فلا تعود قادرة على التسلح بسلاح الاسلام. فتنزول من نفسها، وهذا لا يرضاه لها إلا أعداؤها» (نقلاً عن جان دايه، **الإمام الكواكبي، فصل الدين عن الدولة**، ص ١٠٥).

(٢٦٩) بالمقابل، وعندما شاءت ظروف تاريخية وجغرافية خاصة للقومية العربية الناشئة أن تواجه لا الاحتلال العثماني ـ كما الحال في المشرق ـ بل الاستعمار الأوروبي ـ كما الحال في المغرب ـ فإن «نصرانية» هذا الاستعمار لم تمنع «نصارى الشام» المهاجرين إلى المغرب من مواجهة أطماع هذا الاستعمار بعداء لا يقل عن ذاك الذي ووجه به الاحتلال العثماني في المشرق. وهكذا يقال لنا أنه عندما بدأ «مع نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين فجر أخر للنهضة في المغرب... جاءت بوارق هذا الفجر الجديد من المشرق هذه المرة أيضاً، ولكن لا في صورة دعوة وهابية مولية كامل وجهها إلى الماضي، معرضة تمام الإعراض عن قضايا العصر ومشاكل الغد، بل لقد حملت تلك البوارق إلى المغرب هذه المرة شعاعاً من الفكر النهضوي العربي الليبرالي». إذ في طنجة التي كانت «مقراً لجاليات أجنبية

اوروبية وعربية عدة... صدرت أول صحيفة عربية باسم المغرب أسسها عرب مسيحيون من لبنان عام ١٨٨٩. وقد حددت هذه الجريدة أهدافها في افتتاحية عددها الأول، وقد ورد فيها أنه «إذا كانت هذه البلاد (المغرب) مفتقرة إلى جريدة عربية اللغة والمشْرَب تنشر الأنباء الحقيقية والحقائق العلمية والاستنباطات المستحدثة الصناعية التي من شأنها تقوية منزلة البلاد بأن تثير في نفوس أهلها نار الحمية العربية وتدب فيهم النخوة الوطنية وتنهض همم الرجال من حضيض الإهمال إلى التدرج في مراقي الكمال لكي يسعوا في إصلاح حالة بلادهم باذلين النفس والنفيس في درء المفاسد عنها وجلب المنافع إليها وكل ما يعود إلى رتبتها عاملين على مكانتهم في مجاراة بقية البلدان في مضمار النجاح والقوة ومجال العلوم والصناعات وتوسيع دائرة التجارات حتى ينتصر فيها أناس ذوو غيرة وطنية يذبون عن مصالح بلادهم ويحامون عن حقوقها» (محمد عابد الجابري، «الحركة السلفية والجماعة الدينية المعاصرة في المغرب»، في: **الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية بالإشتراك مع جامعة الامم المتحدة، ١٩٨٧)، ص ١٩٨.

(٢٧٠) علي أومليل، **الإصلاحية العربية والدولة الوطنية** (بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، ١٩٨٥)، ص ٢٢.

(٢٧١) المصدر نفسه، ص ٢٣.

(٢٧٢) عويس، في: **ندوة اتجاهات الفكر الاسلامي المعاصر**، ص ٥١٧.

(٢٧٣) وهبة الزحيلي، في: **ندوة اتجاهات الفكر الاسلامي المعاصر**، ص ٥٢٠.

(٢٧٤) نقلاً عن فؤاد زكريا، «مستقبل الأصولية الاسلامية»، في مجلة: **فكر**، العدد ٤ (كانون الاول/ديسمبر ١٩٨٤)، ص ٣٥.

(٢٧٥) شفيق، **الاسلام في معركة الحضارة**، ص ١٦٤ ـ ١٧٠، وكذلك ص ٢٠٠.

(٢٧٦) فؤاد زكريا، «الفلسفة والدين في المجتمع العربي المعاصر»، في: **المستقبل العربي**، السنة الثامنة، العدد ٧٦، (حزيران/يونيو ١٩٨٥)، ص ١٠٧.

(٢٧٧) عبدالاله بلقزيز، «في نشوء وإخفاق الدعوة الغلمانية في العالم العربي»، ص ٧٦ ـ ٧٧.

(٢٧٨) برهان غليون، **المسالة الطائفية ومشكلة الاقليات** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٩)، ص ١١ ـ ١٢، ٥٢ ـ ٥٣، ٦٦، ٨٢، ٨٨. وانظر ايضاً، **مجتمع النخبة**، ص ٣٠٨.

(٢٧٩) علماً بأن اصطناع هذا التناقض بين العلمانية والديموقراطية لا يخلو هو نفسه من اصطناع. إذ أن كل ما يقوله داعية السلفية الشعبوية عن إشكالية العلمانية يمكن أن يقال من المنطلق نفسه وبالمنطق نفسه عن إشكالية الديموقراطية: فهي قابلة للتوصيف بأنها هي الأخرى «منقولة عن الغرب» ـ كما يدل اسمها ـ ومستدخلة «عن طريق التبني». وهذا ناهيك عن أن الديموقراطية أحق من العلمانية بالوصف بأنها «دين النخبة الجديد»، لأنه على حين أن العلمانية باتت تُفْرَد «إفراد البعير المعبَّد» كما يقول الشاعر العربي، فإن الديموقراطية قد أضحت على العكس، في الخطاب العربي المعاصر، موضوع عبادة حقيقي.

(٢٨٠) سيف الدولة، **عن العروبة والاسلام**، ص ٢٤٠.

(٢٨١) طارق البشري، «بين الاسلام والعروبة»، في مجلة: **الحوار**، السنة الاولى، العدد ٢ (صيف ١٩٨٦)، ص ٢٨.

(٢٨٢) شفيق، **في القومية العربية والاسلام**، ص ٦٧٣.

(٢٨٣) محمد عابد الجابري، «الاسلام ليس كنيسة كي نفصله عن الدولة»، في مجلة: **اليوم السابع**، السنة ٥، العدد ٢٥٦ (٣ نيسان/ابريل ١٩٨٩)، ص ٢١.

(٢٨٤) انظر مناقشتنا لهذه الدعوى في. «الانتلجانسيا العربية والإضراب عن التفكير»، في: **اليوم السابع**، السنة ٦، العددان ٢٧٧ ـ ٢٧٨، (٢٨ آب/اغسطس ـ ٤ أيلول/سبتمبر ١٩٨٩).

(٢٨٥) كمال عبداللطيف، «مفهوم العلمانية في الخطاب السياسي العربي»، في: **المعرفة والسلطة في المجتمع العربي** (بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٨٨)، ص ٣٣١ و٣٣٩.

(٢٨٦) **المقطم**، العدد ٣١٤٨، (٥ آب/اغسطس ١٨٩٩)، نقلاً عن دايه، **الإمام الكواكبي، فصل الدين عن الدولة**، ص ١٢٤ ـ ١٢٥.

(٢٨٧) حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة**، ص ٣٩٦.

(٢٨٨) الجابري، **الخطاب العربي المعاصر**، ص ٧٦.

(٢٨٩) المصدر نفسه، ص ٩١ ـ ٩٢.

(٢٩٠) الجابري، **تكوين العقل العربي**، ص ٤٢. انظر ايضاً الجزء الثاني، **بنية العقل العربي** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٦)، ص ١٨٥ ـ ١٨٦.

(٢٩١) الجابري، **الخطاب العربي المعاصر**، ص ١٩.
(٢٩٢) غليون، **مجتمع النخبة**، ص ١٦٥ ـ ١٦٦.
(٢٩٣) المصدر نفسه، ص ٢٨٩.
(٢٩٤) المصدر نفسه، ص ٢٨٨ و٢٩١.
(٢٩٥) غليون، **الوعي الذاتي**، ص ١٠٨ ـ ١٠٩.
(٢٩٦) سيغموند فرويد، **موسى والتوحيد**، ترجمة جورج طرابيشي، طـ ٤ (بيروت. دار الطليعة، ١٩٨٦)، ص ١٠١.
(٢٩٧) المصدر نفسه، ص ١٧٦.
(٢٩٨) انظر ترجمتنا لهذا المقال في: سيغموند فرويد، **مستقبل وهم**، طـ ٣ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨١).
(٢٩٩) سنقدم في القسم الثاني من كتابنا هذا تحليلاً عينياً ومشخصاً من هذا القبيل من خلال «الحالة السريرية» التي تقدمها لنا كتابات حسن حنفي حول التراث.
(٣٠٠) جورج دفرو، **التحليل النفسي الاثنولوجي التكاملي** (باريس: منشورات فلاماديون، ١٩٨٥)، ص ٦٣. الترجمة الفرنسية: Ethno psychanalyse complementariste.
(٣٠١) سندور فيرنزي، «تطور حس الواقع ومراحله»، في: **الأعمال الكاملة**، الترجمة الفرنسية، المجلد الثاني (باريس: منشورات بايو، ١٩٧٨)، ص ٦٥.
(٣٠٢) محمد اركون، «التراث محتواه وهويته»، في: **التراث وتحديات العصر**، ص ١٥٧.
(٣٠٣) الصياغة الثانوية هي التحوير الذي تخضع له أحداث الحلم بحيث يأخذ، في مضمونه الظاهر أو واجهته، شكل سيناريو له نصيبه من التماسك المنطقي ومن قابلية الفهم. والصياغة الثانوية، إذ تجرد الحلم من عبثيته، يمكن أن تعد من قبيل التعقيل الذي تخضع له كل مادة نفسية.
(٣٠٤) جانين شاسفيه ـ سميرجل، **مثال الأنا، دراسة تحليلية نفسية حول مرض المثالية**، ص ٢١٤.
(٣٠٥) ماندل، **الانتروبولوجيا الاختلافية، نحو انتروبولوجيا تحليلية نفسية إجتماعية**، ص ٢٠٧.
(٣٠٦) إرنست جونز، **مقالات تطبيقية في التحليل النفسي**، الترجمة الفرنسية، المجلد الأول (باريس: منشورات بايو، ١٩٧٣)، ص ٢٣٠ ـ ٢٣١.
(٣٠٧) محمد عابد الجابري، «إشكالية الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر: صراع طبقي أم مشكل ثقافي؟»، في: **التراث وتحديات العصر**، ص ٣١ و٤٥. والتسويد منا.
(٣٠٨) أركون، **نحو نقد للعقل الاسلامي**، ص ١١١.
(٣٠٩) انظر تعريف «السلسلة المتتامة» في: سيغموند فرويد: **النظرية العامة للأمراض العصابية**، ترجمة جورج طرابيشي، طـ ٢ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٦)، ص ١٣٤، وكذلك في، **موسى والتوحيد**، ص ١٠٣.
(٣١٠) ج.ج. لوستان، «العيادة الطفلية»، في **الوجيز في علم النفس المرضي**، طـ ٢ (باريس: منشورات ماسون، ١٩٧٦)، ص ٣٥. العنوان بالفرنسية: .Abrégé de Psychologie pathologique
(٣١١) محمد باشا المخزومي، **خاطرات جمال الدين الأفغاني الحسيني**، طـ ٢ (بيروت: دار الحقيقة، ١٩٨٠)، ص ٢٨٩ ـ ٢٩٠.
(٣١٢) نقلاً عن أمين هويدي، «موقف القوى الخارجية وتحركها في مواجهة القومية العربية والاسلام»، في: **القومية العربية والاسلام**، ص ٦٨٧ ـ ٦٨٨.
(٣١٣) في: **التراث وتحديات العصر**، ص ٢٧١.
(٣١٤) المصدر نفسه، ص ١٢٩.
(٣١٥) الحافظ، **الهزيمة والايديولوجيا المهزومة**، ص ١٨٦.
(٣١٦) جورج قرم، **اوروبا والشرق** (باريس: منشورات لاديكوفيرت، ١٨٨٩)، ص ٢٩١. L'Europe et L'Orient والمؤلف لا يكتفي بتفكيك آلية التمويل النفطي للايديولوجيا النكوصية، بل يفضح أيضاً الوظيفة التي يؤديها ترويج هذه الإيديولوجيا في خدمة الاستراتيجية الغربية.
(٣١٧) ماندل، **التمرد على الأب**، ص ٥٠ ـ ٥١.
(٣١٨) المصدر نفسه، ص ٣٥١.
(٣١٩) بالاحالة إلى مناقشة جيرار ماندل، لكتاب ميشيل فوكو، **الألفاظ والأشياء**.
(٣٢٠) سيغموند فرويد، «صياغات بصدد مبدئي الاشتغال العقلي»، في: **نتائج، افكار، مشكلات**، الترجمة الفرنسية، الجزء الاول ١٨٩٠ ـ ١٩٢٠ (باريس: المنشورات الجامعية الفرنسية، ١٩٨٤)، ص ١٣٦.

(٣٢١) سيغموند فرويد، محاضرات جديدة في التحليل النفسي، الترجمة الفرنسية (باريس منشورات غاليمار، ١٩٧١)، ص ٢٥٨.

(٣٢٢) غليون، اغتيال العقل، ص ٣١١.

(٣٢٣) غليون، مجتمع النخبة، ص ٢٦٠ ـ ٢٦٢، والنص معاد نشره في الوعي الذاتي، ص ١١٩ ـ ١٢٠

(٣٢٤) فلوريان كاجوري، تاريخ الرياضيات A History of Mathematics (نيويورك، ١٩٢٤)، ص ١٢١، نقلاً عن دفرو، التحليل النفسي الاثنولوجي التكاملي، ص ٢٦٨

(٣٢٥) غليون، اغتيال العقل، ص ٣١٢

(٣٢٦) غليون، مجتمع النخبة، ص٢٦١، وكذلك، الوعي الذاتي، ص ١١٩

(٣٢٧) أركون، نحو نقد للعقل الاسلامي، ص ٥٨

(٣٢٨) نقلاً عن بول روازن، فكر فرويد السياسي والاجتماعي، الترجمة الفرنسية (بروكسل منشورات كونلكس، ١٩٧٦)، ص ٨٠.

(٣٢٩) دفرو، التحليل النفسي الاثنولوجي التكاملي، ص ٢٦٨

القِسْمُ الثَانِي

حَالة تشخيصيَّة

ازدواجيَّة العَقْل في كِتَابات حَسَن حَنَفي

١ - ٢

وحدة الأضداد

«الازدواجية ميل إلى اعتبار مختلف الأفعال النفسية في مظهريها الموجب والسالب في آن معاً. كأن يثبت المرء وينفي الشيء الواحد في آن واحد، وأن يحب ويكره الشخص الواحد في وقت واحد، وأن ينزع إلى هدف بعينه وأن يسعى في الوقت نفسه إلى تحاشيه. وتلك هي وحدة الأضداد».

جورج هوبر
الفصام - ١٩٧٤

أول ما يلفت النظر وأكثر ما يلفت النظر في كتابات حسن حنفي قدرة كاتبها شبه اللامحدودة على مناقضة نفسه. فهو لا يضع قضية إلا لينفيها، ولا يبدي رأياً إلا ليقول بعكسه. وهذا ما أباح لأحد نقاده أن يتطرف في القول إلى حد التجريح فيتساءل عما اذا كان في قدرة قارىء حسن حنفي «أن يظل محتفظاً بقواه العقلية سليمة بعد أن يتراقص مع كاتبنا في حلقة المتناقضات الجنونية التي تدور فيها معالجته للموضوع؟»[1].

إن الموضوع المشار إليه هو سلسلة من مقالات مطولة نشرها حسن حنفي في جريدة الوطن الكويتية عام ١٩٨٤ حول «الحركة الاسلامية المعاصرة». والحال أن ذلك الحكم التجريحي، المبني في حيثياته على مقال متعدد الحلقات، قابل للتعميم، بعيداً عن أية نية تجريحية، على كتابات حسن حنفي في جملتها. فما من كاتب مفكر أتقن رقصة المتناقضات كما أتقنها حسن حنفي، وهذا ليس فقط بين مؤلف وآخر، أو بين طور سابق وطور لاحق من أطوار التطور الفكري التي يكاد يكون من المحتم أن يمر بها كل كاتب في عصر التقدم السريع للايديولوجيات وللأنظمة المعرفية هذا، بل كذلك بين فصول الكتاب الواحد، وأحياناً بين صفحات الفصل الواحد، دونما أي اعتبار للفاصل الزمني. ولعله لا يكفي أن نقول إن وحدة الأضداد هي المناخ العام الذي تسبح فيه كل كتابات حسن حنفي، بل ربما كان من الضروري أن نضيف أن وحدة الأضداد تلك هي التي تصنع وحدة شخصيته ككاتب ومفكر. فكما يفكر كتاب آخرون بوساطة الاستدلال أو الحدس أو الشطح أو المفارقة، يفكر حسن حنفي بوساطة التناقض. وخلافاً لما يتبادر إلى الذهن للوهلة الأولى، فإن هذا التناقض، كما سنبين لاحقاً، قد لا يكون علامة على فصام أو تجزؤ في الشخصية بقدر ما يمثل مجهوداً لصيانة وحدتها. فلولاه لربما تجزأت الشخصية فعلاً. ولكن مهما يكن من أمر البنية النفسية التحتية التي ينهض فوقها هذا البناء النظري التناقضي، فإن كتابات حسن حنفي تنفرد بميزة لا مماراة فيها: فهي لن تحيجنا إلى الدخول في أي نقاش أو حجاج مع كاتبها. لأن حسن حنفي هو الذي يتولى الرد في كل مرة على حسن حنفي. فلنطبق إذن مبدأ اقتصاد الجهد، ولنسلك سلوك السياح - في

مرحلة أولى على الأقل ـ تاركين لحسن حنفي نفسه أن يكون دليلنا إلى معرض التناقضات الذي لا تحتوي أجنحته المختلفة ـ على كثرتها ـ إلا على بضاعة حسن حنفي نفسه.

عينات من «عبارات لا تقول شيئاً لأن نصفها الثاني يلغي نصفها الأول[٢]: لو شئنا حصر كل تناقضات حسن حنفي في كتاباته، لكان علينا أن نعيد كتابة جميع مؤلفاته تحليلاً وتلخيصاً ومقابلة، وهو أمر ننوء به، فضلاً عن أنه سيكون مبعث سأم شديد للقارىء. والأجدى لنا من حصر التناقضات وإحصائها في هذه الحال تصنيفها تحت عناوين عامة ثم سَوْق عينات تمثيلية على كل عنوان أو بند في التصنيف.

وبالفعل، يمكن إجمال تناقضات حسن حنفي تحت العناوين التالية:

أ ـ تناقض في الموقف المنهجي.
ب ـ تناقض في الموقف من القضايا.
ج ـ تناقض في الموقف من الوقائع.
د ـ تناقض في الموقف من النصوص.
هـ ـ تناقض في الموقف من الأشخاص.

أ ـ التناقض في الموقف المنهجي: بما أن التناقض المنهجي هو أخطر ضروب التناقض إطلاقاً، فلنبدأ به.

في مقال بعنوان «التفكير الديني وازدواجية الشخصية»، نشر في عام ١٩٦٩، يعلن حسن حنفي أن المنهج الذي سيلتزم به في دراسة «الشخصية المصرية» هو «المنهج الوصفي الفينومينولوجي» و«ذلك بإرجاع الظاهرة إلى أساسها في الشعور كتجربة مباشرة تحكمها أصول فكرية»[٣]. وفي المقدمة التي وضعها في عام ١٩٨١ لكتابيه «في فكرنا المعاصر» و «في الفكر الغربي المعاصر» ـ وهما العنوانان الجديدان لكتابه «قضايا معاصرة» الصادر في جزءين عامي ١٩٧٦ و١٩٧٧ ـ يحدد منهجه مرة ثانية بأنه المنهج الفينومينولوجي مؤكداً على أنه «قد غلب على الجزءين منهج واحد وتحليل واحد، بالرغم من اختلاف المجالين والموضوعين، وهو المنهج الشعوري الاجتماعي الذي يقوم. بتحليل الظواهر الاجتماعية باعتبارها ظواهر شعورية حية في شعور الباحث، لإقامة نوع من «الفينومينولوجيا الاجتماعية»[٤]. وإذا علمنا أن مادة هذين الكتابين هي المقالات التي كان نشرها المؤلف في المجلات العربية بين ١٩٦٨ و١٩٧١، فإنه يأخذنا العجب الشديد حين نراه يصرح في أحد هذه المقالات، وهو مقاله في عام ١٩٧٠ عن «هيغل وحياتنا المعاصرة»، أن «المنهج الوجداني» ـ أي الشعوري ـ منهج مرفوض لأنه «منهج منعزل عن واقعه» و«مرتبط بالتيار المثالي الغربي»، وأن المنهج الوحيد المقبول هو «المنهج الجدلي الذي صاغه هيجل والذي طبقه ماركس على الواقع الاجتماعي والاقتصادي»، وذلك لأن «المناهج العقلية والتجريبية والوجدانية كلها صورية... منعزلة عن الواقع» بينما «المنهج الجدلي، الذي هو حركة الواقع نفسه، هو المنهج الباقي أمامنا»[٥].

ولا يقل تناقضاً عن ذلك موقفه من مسألة تطبيق المناهج العلمية على الظاهرة الدينية. فمن ناحية أولى، يقرر أن «العصر هو عصر العلوم الإنسانية»[٦]، وأنه قد «أمكن تحويل الدين إلى علم إنساني كسائر العلوم الانسانية الأخرى»[٧]، وأن «الدين أصبح علماً انسانياً يُدْرَس في علم الأديان وعلم النفس الديني وعلم الاجتماع الديني وعلم الاقتصاد الديني »[٨]، ويبدي عجبه وحتى استنكاره من كوننا «ما زلنا نخاف أن نمس الدين وما زلنا نعتبره موضوعاً مثالياً معطى من عند الله، ويحوطه التقديس، ولا يمكن دراسة عقائده وكتبه وتاريخه كعلم انساني»[٩]، ومن كوننا لا نحاول «تفسير نشأة الأفكار الدينية بالرجوع إلى الظروف النفسية والاجتماعية التي سببتها»[١٠] ولا نتخذ «التوحيد نفسه موضوعاً لعلم النفس والاجتماع لتحديد نشأة الأفكار الدينية في ظروف نفسية واجتماعية معينة»[١١]. لكنه لا يلبث، من ناحية ثانية، أن يعلن أن الظاهرة الدينية لا تقبل الارجاع إلى غير ذاتها، وأنها ظاهرة مثالية وقَبْلية، ولا تقع بالتالي في متناول العلوم الانسانية. وهكذا يسجل اعتراضه على «النعرة العلمية» التي تريد، في مجال الظاهرة

الدينية، «استعمال منهج أو طريقة تخالف تماماً موضوع البحث لأنها «مادية» ترمي إلى دراسة الفكر عن طريق الحوادث التاريخية أو الوقائع الاجتماعية أو ترجعه إلى الإبداع الشخصي أو الأثر الخارجي، وهذا مناقض تماماً لطبيعة موضوع البحث باعتباره ظاهرة نشأت من مصدر قبلي هو الوحي»[١٢]. ومن هنا تجريمه لدعوى المستشرقين ـ وكأنها لم تكن دعواه هو ذاته! ـ في تطبيق مناهج العلوم الانسانية على الظاهرة الدينية، ذلك أن «مناهج الاستشراق تفقد الظاهرة طابعها المثالي وتجعل منها ظاهرة مادية»[١٣] و«خطأ المستشرقين أنهم يرون الوحي ذاته نتاج التاريخ... لأن المستشرق يعرف في قرارة نفسه أن التفسير الوحيد للظاهرة هو إرجاعها إلى أصولها في الوحي، ومع ذلك يدير ظهره ويحاول إيجاد أصول تاريخية واجتماعية لها... ويقع الباحثون المسلمون أيضاً في نفس الخطأ»[١٤]. وهكذا، وبعد أن كان المطلوب تحويل العلوم الانسانية إلى «علوم محكمة» (بقدر الإمكان)، أضحى المطلوب تحويل الوحي نفسه إلى «علم محكم»[١٥]. بل بعد أن كان المطلوب «تنسيب» RELATIVISATION الظاهرة الدينية عن طريق ردها إلى أصولها التاريخية والاجتماعية والنفسية بتطبيق العلوم الانسانية عليها على اعتبار أنه إن يكن «الله هو المطلق» فإن «العلم بطبيعة موضوعه ومنهجه وغايته تحويل للمطلق إلى نسبي»[١٦]، أضحى المطلوب رد العلوم الانسانية إلى الوحي باعتباره علماً مطلقاً: «... وتكون مهمتنا نحن في وصف الوحي باعتباره علماً كلياً يشمل كل هذه العلوم («علوم اللغة والأدب، وعلم النفس، وعلم الاجتماع، وعلم الأخلاق، وعلم القانون، وعلم السياسة، وعلم الاقتصاد، وعلم المنطق، وعلم الجمال»)، وإرجاع هذه العلوم الانسانية إلى مصدرها في الوحي؛ ويكون الوحي بالتالي هو العلم الانساني الشامل»[١٧].

ويكاد موقفه من أحد مناهج العلوم الانسانية، وهو المنهج التاريخي تخصيصاً، أن يشكل فضيحة منطقية. فكتاباته، في شطر منها، تؤسس عبادة للتاريخ. فـ «الانسان كائن تاريخي، وواقعه واقع تاريخي، ومجتمعه مجتمع تاريخي»[١٨]. وعلم التاريخ هو العلم الأول، لأن «تقدم الشعوب مرهون باكتشاف شعورها التاريخي»[١٩]، مرهون باكتشافها «منطق التاريخ، وجدل التاريخ، وحركة التاريخ، ومسار التاريخ، وعلم التاريخ، وعقل التاريخ»[٢٠]. بل لا نغالي إذا قلنا أن التاريخ يتبدى في كثرة من الأحيان ـ وهذه في الحقيقة نظرة غير تاريخية ـ وكأنه إله آخر: «إذا كان المجتمع الأوروبي قد كفر بالتاريخ وفي حاجة إلى الله، فإننا في حاجة إلى التاريخ دون غيره»[٢١]. فإلى جانب «لاهوت الأرض، ولاهوت الثورة، ولاهوت التحرر، ولاهوت التنمية، ولاهوت التقدم»[٢٢] هناك أيضاً، وأولاً، «لاهوت التاريخ»: فما دام كل شيء في الانسان تاريخياً، وما دام «الوعي بالواقع والوعي بالذات والوعي بالزمان... هو الوعي بالتاريخ»[٢٣]، فإن الفقه نفسه ـ وهو العلم المميِّز والمميَّز للحضارة العربية الاسلامية مثله مثل اللاهوت بالاضافة إلى الحضارة الأوروبية المسيحية في العصر الوسيط ـ لا معنى له إلا بقدر ما يكون هو «فقه التاريخ»[٢٤]. ويكاد يكون أول مأخذ وأخطر مأخذ لمؤلِّه التاريخ هذا على تراثنا القديم هو غياب مبحث التاريخ عنه[٢٥]: فعلى الرغم من «ادعائنا بأننا ورثة حضارة سبعة آلاف عام»، وعلى الرغم من «زهونا بحضارتنا الاسلامية القديمة... التي قامت لوراثة التاريخ القديم ولاحتواء الحضارات القديمة»، فإن التاريخ لا يتألق في حضارتنا إلا «بغيابه»، أو حتى «بسقوطه»، فكأننا «أمة بلا تاريخ أو على هامش التاريخ أو خارج التاريخ»[٢٦]. وبما أن «غياب البعد التاريخي في تراثنا القديم» هو الذي «أورثنا غياب الوعي التاريخي في وجداننا المعاصر»[٢٧]، فإن عاشق التاريخ الذي هو حسن حنفي لا يحجم في واحد من أحدث تصريحاته عن التنكر لقانون إيمانه التراثي الذي كان أعلنه في **«اليسار الاسلامي»** وعن نسب نفسه مرة ثانية إلى الماركسية ـ بعد قطيعته المدوية معها ـ لا لشيء إلا لأن الماركسية هي فلسفة للوعي التاريخي! إذا كنا نفهم الماركسية جيداً، فأهم درس في الماركسية ليس هو التحليل الاجتماعي وليس في تحليل الأبنية التحتية، **ولكن اهم شيء في الماركسية هو الوعي التاريخي**. انا ماركسي، ولكني ماركسي شاب. معنى ذلك أنني ما زلت أعرف أن الانتقال من هيجل إلى فيورباخ والانتقال من فيورباخ إلى ماركس هو النقلة الحقيقية لمجتمعنا. وما زلت أرى أن الوعي السياسي والاجتماعي يكون ضيق الأفق، قصير النظر، إن لم نربطه بالوعي التاريخي. وهذا الذي أرجو من الحركة التقدمية العربية أن تعيه: **أن تدخل الوعي**

التاريخي كرصيد حقيقي للتحليل السياسي»[٢٨]. وتتويجاً لهذه النزعة التاريخية الجامحة ينتهي حسن حنفي إلى تبني موقف تنويري لا ريب فيه، فيدعو إلى الاحتذاء بالهيغليين اليساريين وفلاسفة التنوير في دراساتهم الجذرية حول الدين «التي يمكن أن نأخذها كنموذج لدراسة تراثنا القديم» بحيث «نترك ما نحن فيه من الدراسات الدينية التقليدية» ونأخذ بدراسة «الدين كعلم انساني»، أي كموضوع لـ «علم النفس الديني وعلم الاجتماع الديني وعلم الاقتصاد الديني» وعلم «تاريخ الأديان المقارن»[٢٩]. ومن هذا المنطلق يخص حسن حنفي «علم النقد التاريخي للكتب المقدسة» بمكانة مميزة من أجل «إعادة النظر في المصدر الآلهي» للكتب المقدسة وبيان «المصدر الانساني» لهذه الكتب و«تقويض الأسس التاريخية للاهوت العقائدي التبريري»[٣٠]. وحماسة حسن حنفي لسبينوزا وانتصاره له على ديكارت وترجمته لرسالته في اللاهوت والسياسة تعود في سبب رئيسي منها إلى أخذ سبينوزا بقواعد المنهج التاريخي وإلى تطبيقه منهج الشك الديكارتي «تطبيقاً جذرياً في المجالات التي استبعدها ديكارت من منهجه، أعني مجالات الدين الرسمي والكتب المقدسة والعقائد وتاريخ بني اسرائيل... الخ»[٣١]. فسبينوزا هو الرائد الحقيقي لفلسفة الأنوار وجذريتها العقلية والتاريخية إذ كان «يرى أن البحث التاريخي للكتاب (المقدس) يسبق الإيمان بألوهيته. فالبحث العلمي النقدي هو الضامن لصحة الكتاب من حيث هو وثيقة تاريخية تحتوي على الوحي الآلهي، وبالتالي يعارض سبينوزا وجهة النظر التقليدية المحافظة التي تؤمن بألوهية الكتاب قبل تطبيق قواعد المنهج التاريخي»[٣٢]. ومن هذا الموقع السبينوزي يعجب حسن حنفي لمعارضة هيغل ـ وهو مؤسس كبير لفلسفة التاريخ ـ لمنهج النقد التاريخي للكتب المقدسة، ويضع هذه المعارضة في خانة «الجوانب المحافظة في فكره»: «عارض هيغل مناهج النقد التاريخي للكتب المقدسة، ورفض استعمالها أو الاعتماد عليها مع أنه يستشهد بالنصوص لأنه يعتبر أن النص الديني يقوم على شهادة باطنية للروح وليس على البحث العلمي. مع أنه لا يمكن الاستشهاد بنص قبل التأكد من صحته أو معرفة درجة هذه الصحة. وقد استطاع علم النقد التاريخي ابتداءً من القرن السابع عشر عند ريتشارد سيمون وسبينوزا الوصول إلى نتائج حاسمة فيما يتعلق بنسبة الكتب المقدسة إلى مؤلفيها وبلغاتها وعصرها وهدفها ومضمونها، استطاعت تغيير معظم ما نعرفه عن الكتاب المقدس. وبفضل هذا العلم أمكن إعادة كتابة تاريخ نشأة المسيحية من جديد على أساس من التوثيق التاريخي المضبوط، وليس على أساس عقائدي إيماني كما كان الحال في كتب التاريخ التقليدي. والعجيب أن هيجل في معارضته للنقد التاريخي كان أحد أسباب تطويره بعد ذلك في المدارس النقدية الهيجلية، خاصة عند شتراوس وباور»[٣٣]. وما يصدق على موقف حسن حنفي من هيغل يصدق على موقفه من فيلسوف احتضار المسيحية: ميغيل أونامونو. فعلى الرغم من تثمينه العالي لفكرة اونامونو عن «الوحي الحي» أو «الوحي المعاش بالتجربة» في قبالة «الوحي المكتوب»، وعن «شهادة الروح» في قبالة «شهادة الكتاب» و«عبودية الحرف»، فإنه يلاحظ أن «هذه الفكرة، بالرغم من طرافتها وصدقها ومخاطبتها للتجربة الانسانية، تقضي بتاتاً على النقد التاريخي الذي يقوم أساساً على دراسة النص، ومعرفة مصدره، وتتبع نشأته وتطوره، وتخلط بين التصوف والعلم، وحفظ النص من التحريف ضرورةً كضمان أولي، ثم تأتي مهمة التفسير بعد ذلك لإحياء النص... مهمة علم النقد التاريخي إذن ضمان صحة الكتاب المقدس، خاصة إذا كان قد مر بمرحلة شفوية كما هو الحال في الانجيل قبل أن يتحول إلى نص مكتوب»[٣٤].

هذا كله من ناحية أولى، أما من الناحية الثانية فإن ما كان سباحة في التاريخ أو حتى غرقاً فيه من أخمص القدمين إلى فروة الرأس ينقلب إلى تعالٍ عليه. وما كان أصلاً يصير فرعاً، وما كان مهمازاً يصير معوِّقاً فخطأ المستشرقين القاتل، كما رأينا في نصٍ سابق، هو أنهم «يرون أن الوحي ذاته نتاج التاريخ» ويحاولون أن يجدوا للظاهرة الدينية «أصولاً تاريخية واجتماعية». ووجهة نظر التعالي تعلن عن نفسها غالباً في مثل هذه العبارة المحكمة، الجامعة المانعة: «نحن لا نتعامل مع وقائع بل مع ماهيات»[٣٥]. ونحن بدورنا نشعر أننا ما عدنا نتعامل مع حسن حنفي التنويري أو الهيغلي أو الماركسي، بل مع حسن حنفي الهوسرلي. وكما تقضي الأصولية الفينومينولوجية، فإن النعت «تاريخي» سيخلي مكانه للنعت «ماهوي» أو

«مثالي». فالتراث العربي الاسلامي يتميز بخاصية جوهرية لا يتميز بها تراث اي امة او حضارة اخرى. فهو «وحي يتحول إلى حضارة، وموضوع مثالي يتحول إلى علوم مثالية ومناهج فكرية خالصة»[36]، «تراث ماهوي يعطي موضوعات مثالية»[37] وليست المثالثة صفة الوحي وحده، بل هي صفة الفكر الاسلامي في جملته. «إن الظواهر الفكرية الاسلامية ظواهر مثالية وليست ظواهر مادية، اي انها موضوعات فكرية مستقلة وليست موضوعات تاريخية»[38]. وإزاء تراث كهذا تكون «مهمة الباحث تحويل الموضوع من أساسه المادي كتاريخ أو حادثة أو واقعة او فرقة إلى اساسه الفكري الشعوري». وكما يقوم كل نهج الفينومينولوجيا على «الوضع بين القوسين»، كذلك فإن مهمة الباحث في التراث «وضع الحوادث التاريخية خارج دائرة الاهتمام ورؤية ماهية الفكر ونشأته في الشعور»[39]. وهذه مهمة الشارح أيضاً فـ «الترح هو تحويل النص إلى نظرية خالصة في العقل بصرف النظر عن بيئته الثقافية الأولى التي نشأ فيها، وبالتالي... يصبح واضحاً بذاته ويتحول إلى حكمة بعد ان كان تاريخاً»[40]. المطلوب إذن «تحويل الفكر التاريخي إلى نظرية خالصة في العقل»[41]، اي بعبارة اخرى «عرض الموضوعات عرضا عقليا خالصا دون حوامله الحضارية وشوائبه التاريخية»[42]. وهكذا تنقلب الآية انقلابا تاماً: فبعد ان كان «الدين في حد ذاته افتراضاً عقلياً أو مجرد إمكانية لأنه لم يوجد إلا من خلال تفسيراته التاريخية»[43]، يصبح المطلوب التخلص من هذه «التفسيرات التاريخية» تحديداً باعتبارها ـ وهذه لفظة لها مشحونيتها الخاصة من وجهة نظر التحليل النفسي ـ «شوائب». وبعد ان كان «الاسلام معطى تاريخياً وليس دينياً ويهمنا ما نشأ منه كحضارة وليس مصدره من اين أتى»[44]، يتفرع الأصل ويتأصل الفرع «التاريخ في نهاية الأمر لا يكون حكماً شرعياً، فلا يمكن الانتقال من الفرع إلى الأصل، او من الواقع إلى الفكر»[45] وتسويدنا لهذا المقطع من الجملة لم يأت عفواً: فقد سوّدناه وفي خاطرنا عشرات الجمل التي أكد فيها حسن حنفي في عشرات المواضع على أن الواقع، على العكس، هو الأصل وليس الفرع بالاضافة إلى الفكر «الواقع مصدر كل فكر»[46]، «الواقع هو المصدر الأول والأخير لكل فكر»[47]، «الأولوية للواقع على الفكر»[48]، «أسبقية الواقع على الفكر»[49]. والهدم هنا يطول حتى تلك النظرية التي لا تخلو من اصالة والتي صاغها حسن حنفي حول «أسباب النزول» و«أسباب النسخ» باعتبارها دليل التاريخية وتجسيدها في الوحي الاسلامي. «إن ما عبر عنه القدماء باسم أسباب النزول لهو في الحقيقة أسبقية الواقع على الفكر، كما أن ما عبر عنه القدماء باسم الناسخ والمنسوخ ليدل على أن الفكر يتحدد طبقاً لقدرات الواقع»[50]. إذن فـ «الوحي يتغير طبقاً لتغير الواقع»[51]، والزمانية بُعد مباطن له «الوحي ليس خارج الزمان، ثابتاً لا يتغير، بل داخل الزمان يتطور بتطوره»[52]. لكن هذه النظرية الثمينة، التي كان يمكن أن تقدم ركيزة لتجديد من الداخل في أصول الفقه، لم يكتب لها، لا أن تُطوَّر كما كان مأمولا، بل حتى أن تصون بقاءها كمجرد مجاهرة بالإيمان: فقد كان مآلها، نظير كل القضايا والمواقف في عالم حسن حنفي الفكري، أن ترتد على ذاتها وتنقلب إلى عكسها. أفلا يقول في واحد من أحدث مقالاته «لا يهمنا في تفسير الآيات القرآنية الرجوع إلى الوقائع التاريخية المحددة التي كانت وراء أسباب النزول، فذلك يهدف فقط إلى ضبط معاني الآيات»[53]؟ ثم الا يحذِّر في المقال نفسه من أن يفسر احد آيات القران ووقائع التاريخ النبوي وأحكام الاسلام العامة بـ «ظروف ومناسبات طارئة خاضعة لمجريات الأحداث وتقلبات الزمن»[54]؟ وأخيراً، الا يطالب علوم التفسير بأن تتجاوز «التفسير التاريخي الذي وقع فيه اغلب المفسرين وكأن القرآن يتحدث عن وقائع مادية في زمان ومكان معينين عن طريق جمع أكبر قدر ممكن من المعلومات حول حوادث ماضية»[55]؟ وبالتوازي مع ذلك تخلي نظرية «اسباب النزول» التاريخية مكانها لنظرية «الظواهر الإيجابية والسلبية، اللاتاريخية. فالظواهر المعنية هنا هي تلك التي تصاحب «تحول النص الديني إلى فكرة، والوحي إلى حضارة». فخلافاً للنص الذي استشهدنا به قبل قليل والذي يؤكد على كون الاسلام «معطى تاريخياً» وعلى أن المهم ليس نشأته كدين بل تطوره كحضارة، نرى الإيجابية تُنسب هذه المرة إلى النص الديني بما هو كذلك، والسلبية تنسب إلى التاريخ وإلى الفكر من حيث هو عمل تاريخي في النص الديني. وهكذا فإن الظاهرة الايجابية في العلوم العقلية هي تلك التي «تصدر من النص الديني بعد فهمه

أو تفسيره ثم تعود إليه دون أن يكون لها بقايا يرجع أصلها إلى التاريخ أو إلى بيئة ثقافية أخرى... أما الظواهر السلبية فهي الظواهر التي لا أصل لها في النصوص الدينية والتي لا يمكن أن ترجع إليها، وبتعبير آخر، هي الظواهر المتبقية التي يرجع أصلها إما إلى التاريخ أو إلى أصول أخرى»[٥٦]. وبما ان الوحي «بناء نظري شامل» والنص «حقيقة متكاملة»، فإن عمل التاريخ أو الفكر ـ وهو بالتعريف تاريخي ـ لا يمكن إلا أن يكون انتقاصاً وانحطاطاً. وبالفعل، ما دامت «الظاهرة السلبية تنتج من عمل الفكر في النص، والتاريخ في الوحي» فمن المستحيل أن «توجد حضارة تقدم ظواهر إيجابية دون أن تقدم معها ظواهر سلبية، وهذا هو معنى تحول الوحي إلى حضارة»[٥٧]. ومعنى الانحطاط هو الذي يمكن استخلاصه أيضاً من هذا الحكم الذي يطلقه حسن حنفي في معرض تعليق له على نص لليسنغ: «لا يمكن العبور من التاريخ إلى الإيمان على الاطلاق، فهناك هوة سحيقة بين العرضي والجوهري، فالعرضي عرضة للخطأ، أما الجوهري فيقينه مطلق»[٥٨]. وما دامت نسبة التاريخ إلى الوحي كنسبة العرض إلى الجوهر، والنسبي إلى المطلق، والخطأ إلى اليقين، فلا غرو أن يعلن حسن حنفي رفضه القاطع «للخلط بين الاسلام والتاريخ»[٥٩]؛ فمثل هذا الخلط جائز في المسيحية، وجائز حتى في اليهودية، ولكنه غير جائز إطلاقاً في الإسلام لأن فيه تجاهلاً وتناسياً لـ «نوعية الدين الاسلامي الذي يفرّق بين الاسلام كما هو موجود في الكتاب وتاريخ الاسلام كما هو موجود عند المسلمين في حضارتهم»[٦٠]. ومن هنا كان رفض تطبيق المنهج التاريخي على الاسلام، إذ «بهذا المنهج يتحول الاسلام من وحي إلى تاريخ، ويصبح الاسلام هو ما حدث في التاريخ على مدى أربعة عشر قرناً من الزمان»[٦١] وهكذا، وبعد أن كان المنهج التاريخي موضع مديح مطلق باعتباره ضامن صحة كتب الوحي، يمسي موضع هجاء مطلق بوصفه منهجاً مخارجاً وغير مطابق لموضوعه المثالي الذي هو الوحي. فهذا المنهج «يقوم على تفريغ الظاهرة المدروسة من مضمونها، وإرجاعها إلى عناصر سابقة عليها، وتحويلها إلى كم تاريخي محض، وإنكار استقلالها كظاهرة فكرية لها جذورها في الفكر أو الشعور»[٦٢]. وهذا المنهج «ليس منهجاً علمياً» ولا كلياً، بل «نشأ تحت ظروف خاصة، يستعمله المستشرقون لأسباب شعورية أو لاشعورية» ويعممونه على حضارات وظواهر «مثالية» ليحيلوها إلى «ظواهر تاريخية»[٦٣].

ويخصص حسن حنفي تسع صفحات من كتابه «التراث والتجديد» لنقد المنهج التاريخي، وأربع صفحات لنقد قرينه ورديفه، منهج الأثر والتأثر، مما يشغل في مجموعه عُشر الكتاب[٦٤]. فـ «المنهج التاريخي هو المنهج الأول المعبر عن النعرة العلمية». فهو يتوقف عند عامل البيئة مع أن «الأفكار مستقلة عن الأماكن ولها وجودها الخاص في الشعور». وهو يتوقف عند عامل الأشخاص مع أن «الأشخاص حوامل للأفكار وليست مصدراً لها». وهو يدعي أن «الانسان هو خالق الفكر» مع أن «الوحي هو مصدر الفكر». وهو يجعل من تاريخ الفكر «تاريخ حياة المفكرين وأنسابهم، مولدهم وثقافتهم، ميولهم وأهوائهم، مذاهبهم وأفكارهم، وظائفهم ومناصبهم» مع أن «الفكر الاسلامي لا يضع أفكاراً بل يعرض طريقة في تفسير النصوص الدينية وفهمها وتحويلها إلى معانٍ وأبنية نظرية». وتصل مغالاة حسن حنفي في رفض المنهج التاريخي إلى حد رفض وضع أي تاريخ لأيٍ مبحث فكري: فمجرد ان يكون هناك تاريخ اسمه «تاريخ الفلسفة الاسلامية» أو «تاريخ علم الكلام» أو «تاريخ التصوف الاسلامي» أو «تاريخ الفقه الاسلامي» «فهذا تناقض لأن الفكر موضوعات مستقلة عن التاريخ... فالتاريخ والفكر من طبيعتين مختلفتين»[٦٥].

ختاماً، كان حسن حنفي في طوره التاريخي قد قال: «الله هو التاريخ»[٦٦]. أفلا نستطيع أن نختصر كل موقفه، وهو في طوره المضاد للنزعة التاريخية، بالقول: «التاريخ هو الشيطان وعدو الله»؟

ب ـ تناقض في الموقف من القضايا: إن نظير هذا التناقض المحض، العاري، الصارخ، يطالعنا في موقف حسن حنفي من بعض القضايا النظرية التي أصبحت محور تفكير الأنتلجانسيا العربية في العقدين الأخيرين كموقفه من قضية العودة إلى النبع وإلى النص الخام، وكموقفه من قضية الوحدة والتعدد، وكموقفه من العلمانية والدينية، والنقل والعقل، والتراث والتجديد، والمادية والعلمية والتنوير،

والعلاقة بين الحضارة العربية الاسلامية والحضارة الغربية سواء في طورها اليوناني أم طورها المسيحي أم طورها العقلي ـ العلمي ـ التكنولوجي، الخ. ففي جملة هذه القضايا لن نستطيع ان نفهم موقف حسن حنفي ما لم نوقف العمل بمبدأ المنطق الاول: مبدأ عدم التناقض. فالقول بالشيء وبعكسه ومن قبل القائل نفسه، وإن يكن مرفوضاً أو موصوماً بوصمة التهافت من وجهة النظر الاستدلالية والمنطقية، ممكن تماماً من وجهة النظر الواقعية والنفسية، وله صدقه وماصدقه، بل له منطقه الخاص، وهو وحدة الأضداد. صحيح أن الشيء لا يمكن أن يكون أبيض وأسود في آن واحد، لكن هذا فقط لأنه شيء، اي لأن انتماءه إلى عالم الأعيان. أما الوقائع «الفكروية» أو «الوجدانية، التي هي أدخل في عالم الأذهان، فأكثر قابلية للازدواجية: أفلا يقدم لنا مسرح الحياة العقلية أمثلة على إلحاد يخفي إيماناً، مثلما يقدم لنا مسرح الحياة النفسية أمثلة على حب يبطن كرهاً؟ ولكن ما لا يعدو أن يكون في الحالات الأخرى أمثلة أو لحظات نادرة وخاطفة يؤلف، في حالة حسن حنفي، النسيج المركزي لعالمه الفكري: فالتناقض هنا هو اللحمة والسدى معاً وليس مجرد «عقدة» عارضة. ومن ثم، فإن ما يربك ناقده هو كثرة الأمثلة التي يستطيع أن يتخيَّر بينها ـ وكيف يتخيَّر بينها ـ وليس قلّتها. ولذلك، وحتى لا نثقل على القارىء، فسوف نعمد، في عرضنا للمواقف التناقضية، إلى طريقة «الومضات» (الفلاشات FLASHES)، فلا نختار من النقائض سوى الأمثلة البيِّنة، الناطقة بذاتها، التي ينقض موجبها سالبها وسالبها موجبها نقضاً مباشراً وجذرياً، بما يغني عن أي تدخل من جانبنا:

+ «التاريخ تغير وتقدم وارتقاء، والوحي لا تقدم فيه»[٦٧].
– «الوحي هو عامل التقدم»[٦٨].
+ «الوحي نظرية خالصة في العقل»[٦٩].
– «الوحي فكر جاهز»[٧٠].
+ «الوحي هو مصدر الفكر»[٧١].
– «الطبيعة هي مصدر الفكر»[٧٢].
+ «اللجوء إلى النصوص الموحى بها باعتبارها المصدر الأول للفكر»[٧٣].
– «العود إلى الطبيعة، فالطبيعة هي مصدر الفكر»[٧٤].
+ «الطبيعة لا تنتج فكراً»[٧٥].
– «الطبيعة هي مصدر الفكر»[٧٦].
+ «الفيلسوف والنبي شخص واحد والفلسفة والدين حقيقة واحدة»[٧٧].
– «الفلسفة... إعلان استقلال العقل كلية عن الوحي»[٧٨].
+ «لا يمكن استخراج الحقائق الدينية من النصوص، فالنصوص لا تزيد على كونها روايات تاريخية عرضة للخطأ والتحريف، والزيادة والنقصان، والتبديل والتغيير» [٧٩].
– «ولكن تظل نقطة البداية هي الوحي الموجود بالفعل في كتاب... فالبدء بالوحي ضمان واقعي وعلمي وحضاري في العثور على نقطة بداية لها يقين مطلق... وقبول الوحي قائم على واقعة وهو وجود كتاب... يمتاز بأنه وثيقة تاريخية صحيحة لم يصبها التحريف أو التغيير، نقصاً أو زيادة»[٨٠].
+ «يمتاز منهج النص بأنه يبدأ ببداية تجعل عمل العقل قائماً على أساس يقيني، وتحمي نشاط العقل من التشعب والتشتت والتقلب والتذبذب، كما تحميه من الظنون والأوهام والمعتقدات والشكوك والمصالح والأهواء»[٨١].
– «لما كان النص فارغاً إلا من الوقائع الأولى التي سببت نزوله فإنه كثيراً ما تتدخل الأهواء والمصالح الشخصية والظنون والمعتقدات لتملأ النص... ومن ثم يتحول النص إلى مجرد قناع يخفي وراءه الأهواء والمصالح والنزعات والرغبات والميول»[٨٢].
+ «الإجماع حجة سلطة وليس حجة عقل... كما أن إجماع الأمة أقرب إلى إجماع في لحظة معينة، لحظة تسليم للسلطان، لحظة استسلام دون مقاومة، لحظة انكسار تاريخي»[٨٣].

– «الإجماع تجربة إنسانية مشتركة بين علماء الأمة، نوع من الحوار الحر بين المفكرين والمنظرين وقادة الرأي دون ما خوف أو قهر أو استبداد بالرأي أو إلهام يأتي حتى ولو كان رأي الخليفة أو الإمام أو قاضي القضاة أو ساري العسكر»[٨٤].

+ «الثورة العلمانية جزء من ثورة الاسلام»[٨٥].

– «[النهضة الاسلامية] نهاية العلمانية والتغريب»[٨٦].

+ «نحن في حاجة إلى إعطاء حركة التنوير العلماني لدينا دفعة جديدة»[٨٧].

– «[نرفض] التغريب والعلمانية»[٨٨].

+ «الدعوة إلى العلمانية عند علي عبدالرازق وخالد محمد خالد... دعوة للاصلاح على النمط المسيحي الغربي»[٨٩].

– «العلمانية في تراثنا وواقعنا هي الاساس، واتهامها باللادينية تبعية لفكر غريب وتراث مغاير وحضارة أخرى»[٩٠].

+ «تحول التوحيد إلى عقائد نظرية مغلقة على نفسها... وتحولت العقائد إلى بدائل عن المصالح، وضاعت مصالح الناس، ولم ترعها إلا الحركة العلمانية التي نشأت أساساً بسببها وكرد فعل على العقائد الإيمانية اللاعقلية الفارغة من أي مضمون. وقد أدى ذلك كله في النهاية إلى فصل النظر عن العمل، وبقاء العقيدة دون شريعة، فضاعت الشريعة، ولم تغن عنها العقيدة شيئاً»[٩١].

– «لكن في الأمة الاسلامية الحكم للشريعة الاسلامية... والشريعة الاسلامية تقوم على المحافظة على الدين والعقل والنفس والعرض والمال... وترعى مصالح المسلمين»[٩٢].

+ «قد تكون فلسفة التنوير من حيث هي قضاء على الخرافة هي أكثر ما نحتاجه في عصرنا هذا من إيمان بالانسان، ونداء للحرية، والاتجاه نحو العالم الحسي... والنقد التاريخي للكتب المقدسة... ودراسة الحركات العلمانية والتيارات الانسانية التي اتهمت بالإلحاد ظلماً... وهي التيارات الفكرية التي تدعو إلى العقل دون السر، والحس دون الخرافة، والحرية لا الجبر، والعلمانية دون الكهنوتية»[٩٣].

– «وفي الوقت نفسه نردد دعوات أخرى نشأت في بيئة أوروبية صرفة مثل فصل الدين عن الدولة... كما فعل علي عبدالرازق في «**الاسلام وأصول الحكم**»، مع أن النظرية الشرعية هي الحكم بالشريعة الاسلامية إذ ليس هناك مجال للدين ومجال آخر للدولة، فالدين نظام للدولة»[٩٤].

+ «تتولد العقلية الانقلابية وتغيير المجتمعات [في النموذج التراثي] عن طريق الصفوة، الطليعة المؤسسة، الجيل القرآني الجديد، القادر على تجنيد الأمة، ومواجهة قوى البغي والعدوان، والدفاع عن حاكمية الله لتقويض حاكمية البشر... وبالتالي يتم العمل في الخفاء، سراً لاعلانية، تحت الأرض أكثر منه فوق الارض... ولا ضير من استعمال العنف المسلح والاغتيال السياسي لتبديل الزمرة الحاكمة وإحلال الصفوة المؤمنة محلها. ويتم ذلك كله باسم الله دفاعاً عن حقه، وتأكيداً لحاكميته، وتنفيذاً لإرادته، وامتثالاً لطاعته، وطمعاً في أجره وثوابه. ولا يتم باسم الانسان، دفاعاً عن حقوقه، وتأكيداً لسلطانه، وتحقيقاً لمصالحه العامة... وبالتالي غابت النظرة الانسانية ونقصت الرحمة وظهرت القسوة. والله يبرر شعورياً عند دعاة التراث سلوكهم لأنهم يدافعون عن الشرع باسمه... وكأن الله ليس غنياً عن العالمين وفي حاجة إلى دفاع، وكأن الله لم يكرم بني آدم في البر والبحر ولم يجعله سيد العالمين»[٩٥].

–«هناك تعارض شديد بين فكرتين، وتصورين، ومجتمعين، ونظامين، وحقيقتين: الاسلام والجاهلية، الإيمان والكفر، الحق والباطل، الخير والشر، حاكمية الله وحاكمية البشر... الخ. وأنه لا بقاء لطرف إلا بالقضاء على الطرف الآخر، ولا سبيل إلى المصالحة أو الوساطة بينهما»[٩٦].

+ «لا شك أننا لو شئنا المزايدة في الإيمان والدفاع عن الله وهدم العقل وتدمير الانسان لقلنا إن الله حاكم على العقل، والعقل هو المحكوم... وأين مكمن الخطر؟ هل ندافع عن حاكمية الله أم حاكمية العقل؟ هل نحن المدافعون عن الله أم نحن بشر ندافع عن حقوق البشر؟ قد لا يملك الانسان أمام المزايدة إلا

الصمت خوفاً من قهر العامة وثقل التاريخ وسطوة الحكام. ومع ذلك فالدفاع عن حكم العقل هو مهمة الجيل»[٩٧].

–«لا نستطيع أن نقف أمام الحاكمية، لأن قوة الحاكمية هي أن الحكم لله. هذه نظرية يؤمن بها كل الناس، موجودة نصاً في الوحي: لا حكم إلا لله... ومن ثم فهي واقع. فأنا غير مستعد أن أقول: الحاكمية ليست لله»[٩٨].

ج ـ **التناقض في الموقف من الوقائع**: قد تكون «القضايا»، بحكم قوامها النظري وانتمائها إلى عالم الذهنيات، ذات طبيعة لدنة وقابلة للتشكيل، وتتيح بالتالي مجالاً أكبر للتبدل أو للتقلب في الموقف منها وصولاً إلى التناقض التام، على نحو ما رأينا. وبالمقابل، يفترض بالوقائع أن تكون أصلب عوداً وأكثر عناداً تفرض بالتالي قدراً أكبر من التماسك والاستمرارية في الموقف منها. ولكن تعامل حسن حنفي مع الوقائع لا يقل، كما سنرى، تقلباً عن تعامله مع القضايا، على الرغم مما تتسم به من ثبات وصلابة في القوام بالمقارنة مع هذه الأخيرة. ولنبدأ أمثلتنا هنا أيضا بواقعة تاريخية هي ما يسميه مؤلفنا بحضارة الوحي»[٩٩].

لقد وجدنا مؤلفنا يعلن عن رفض قاطع للمنهج التاريخي في حال تطبيقه على الحضارة العربية الاسلامية من حيث أنها وحي تطور إلى حضارة. والواقع أن مؤلفنا لا يكتفي بأن يضع عدم صلاحية المنهج التاريخي فحسب، بل يعلن أيضاً عن «أزمة في البحث العلمي» وعن «أزمة في الدراسات الاسلامية» «تتلخص أساساً في عدم تطابق المنهج المتبع مع موضوع الدراسة نفسه» أو بالأحرى في مناقضته «لطبيعة موضوع البحث باعتباره ظاهرة نشأت من مصدر قبلي هو الوحي»[١٠٠]. خطأ المنهج التاريخي أو خطأ المستشرق يعود إذن إلى تجاهل خصوصية الحضارة العربية الاسلامية. فالمستشرق نشأ في حضارة «تطورت بفعل قوة الرفض للقديم... ورفض كل مصدر سابق للمعرفة»[١٠١]. ومن ثم ظن المستشرق أن كل حضارة لا بد وقد نشأت بالضرورة على نمط الحضارة الغربية»[١٠٢]. والحال أن المنهج التاريخي يمكن أن يكون خصباً فعلاً في الحضارة الأوروبية من حيث أنها حضارة رفض لكل «حقيقة مسلّم بها» ولكل «معطيات مسبقة»، أي حضارة تعرى فيها «الواقع من كل نظرية» واصبحت فيها كل الحقائق مكتشفة «في التاريخ ومن التاريخ»[١٠٣]. أما في ظل حضارة نشأت من «معطى مركزي واحد هو الوحي». وكانت الظواهر الفكرية فيها «تعبيراً حضارياً عن الوحي»، فإن المنهج التاريخي يفقد خصوبته وتفقد معه الظاهرة «طابعها المثالي، وتنقطع عن أصلها في الوحي... وتصبح ظاهرة مادية خالصة لها أصلها في التاريخ الذي أعطاها أساسها، وفي المجتمع الذي أعطاها طبيعتها»[١٠٤]. هذا بطبيعة الحال إذا افترضنا في المستشرق حسن النية. أما في حال سوء النية فقد يكون غرضه من تطبيق المنهج التاريخي «إثبات جدب الحضارة وصمت الوحي»[١٠٥]، لأن هذا المنهج، إذ يقلب معادلة المعطى القبلي ويؤكد أن «الانسان هو خالق الفكر وليس الوحي هو مصدر الفكر»، «يقضي على نبوة محمد وعلى الوحي الاسلامي ويحيل كل شيء إلى ظواهر تاريخية[١٠٦]... مما يدل على أن المنهج التاريخي، بظاهره الموضوعي المحايد، يقوم على فكرة مسبقة وعلى تميز حضاري وتعصب ديني»[١٠٧]. بيد أن الخطأ ليس خطأ المستشرقين وحدهم، بل قد يقع الباحثون المسلمون فيه أيضاً ـ كما رأينا ـ مع أنهم «مؤمنون بالوحي»[١٠٨]. ومن ثم تصبح «المسألة هي الوعي بطبيعة التراث ونوعيته ونشأته وبنائه»[١٠٩]. وبما أن موضوع البحث هنا ليس المنهج التاريخي بحد ذاته، بل عدم مطابقته لموضوعه، أي الحضارة العربية الاسلامية من حيث هي حضارة «وحي مثالي» بالمقابلة مع الحضارة الغربية من حيث هي حضارة «وعي تاريخي»، فإن السؤال الذي يطرح نفسه هو: هل مركزية الوحي بالنسبة إلى الحضارة العربية الاسلامية هي فعلاً وعلى صعيد الوقائع السمة المركزية المحدِّدة لنوعيتها والمميِّزة لها عن كل حضارة أخرى؟ إن الجواب لا بد أن يكون بالايجاب وإلا لانهارت كل المحاكمة العقلية بصدد عدم صلاحية المنهج التاريخي وعدم مطابقته لموضوعه المثالي. ولكن بما أن مبدأ عدم التناقض هو عند حسن حنفي مبدأ التناقض[١١٠]، فإن انتقالنا إلى «الناحية الثانية» يعدّ لنا أكثر من مفاجأة، إذ أن قلم حسن حنفي يتحول عندئذ إلى معول يهدم به كل ما ابتناه في «الناحية الأولى».

المفاجأة الأولى أن الصدور عن معطى مركزي مسبق ليس خصوصية تنفرد بها الحضارة العربية الاسلامية، بل هو تعبير عن قانون عام تنقسم بموجبه الحضارات إلى «نوعين: مركزية تدور العلوم فيها حول مركز واحد مثل الحضارة الاسلامية وطردية تخرج العلوم منها رد فعل على المركز ونفياً له» مثل الحضارة الأوروبية التي «بدأت تطورها قبل بنائها وأصبح بناؤها نتيجة لتطورها»[١١١].

فإذا ما قبلنا بهذا القانون السوسيولوجي للحضارات الذي يجعل من «المركزية»، لا صفة خاصة أو حصرية، بل صفة عامة مقابلة لصفة عامة أخرى هي «الطردية»، وجدنا أنفسنا للحال أمام مفاجأة ثانية تتمثل تحديداً في نفي ذلك القانون السوسيولوجي الثنائي التفرع. فالحضارات لا تنقسم إلى «مركزية» و«طردية»، بل هي كلها على السواء مركزية. «الغالب أن كل الحضارات المعروفة حتى الآن حضارات مركزية»[١١٢] نشأت من مركز واحد هو الدين، سواء كان ذلك في الأساطير اليونانية بالنسبة للحضارة اليونانية أو في الانجيل بالنسبة للحضارة الأوروبية[١١٣] أو في التوراة بالنسبة للتراث اليهودي أو في كتاب الموتى والأساطير المصرية بالنسبة للحضارة المصرية القديمة، أو في قوانين حمورابي بالنسبة للحضارات السامية القديمة، أو في وصايا كونفوشيوس بالنسبة للحضارة الصينية القديمة، أو في الفيدانتا بالنسبة للحضارة الهندية، أو في القرآن والسنة بالنسبة للحضارة الاسلامية»[١١٤].

وإذا كان ما يزال يخامرنا شك أو بعض شك في عمومية صفة المركزية بالنسبة إلى الحضارات قاطبة، فها هوذا مؤلفنا نفسه ينبري للطعن في حكم إبن خلدون القائل «إن العرب لا يحصل لهم الملك إلا بصبغة دينية عن نبوة أو ولاية أو أثر عظيم من الدين على الجملة». فخلافاً لما يفترضه إبن خلدون، «فالرسالة ليست مقصورة على العرب وحدهم بل عامة شائعة في كل شعب وفي كل أمة يعادلهم في ذلك بنو اسرائيل»[١١٥]. وفي الحقيقة، أن كل أمة في العالم أو في التاريخ «تقوم على كتاب مقدس»[١١٦]. فإن قيل بضرب من التأول بأن ما يميز الحضارة العربية الاسلامية ليس قيامها على كتاب مقدس، بل على التوحيد، جاء رد مؤلفنا قاطعاً: «كل الأمم السامية قد قامت على هذه الرسالة، رسالة التوحيد، منذ حمورابي ونوح وإبراهيم حتى موسى وعيسى ومحمد»[١١٧].

هل انتهت رقصة المتناقضات؟ كلا، فما زالت في انتظارنا مفاجأة ثالثة قد تكون أشد وقعاً في النفس من سابقتيها. فقد كان كل ظننا أن «المركزية» صفة إيجابية نظراً إلى أنها خاصية ـ خاصية لم تعد بخاصية! ـ الحضارة العربية الاسلامية التي هي حضارة ظواهر «مثالية». وقد كان كل ظننا أنها لا بد أن تكون إيجابية نظراً إلى أنها الصفة المقابلة «للطردية» التي هي خاصية سلبية للحضارة الأوروبية. وبالفعل، أليست ميزة كل حضارة «تبدأ من معطى مركزي هو الوحي» قيامها «على أسس نظرية ثابتة» وقابليتها لإعادة البناء مثالياً انطلاقاً من «نقطة ارتكازها» التي هي الوحي «كعلم محكم» وكـ «نقطة بداية لها يقين مطلق»[١١٨]؟ وبالمقابل، أليس عيب كل «حضارة أخرى لامركزية لم تنشأ حول نقطة محورية ولم تصدر علومها عنها» أنها «تذهب في كل اتجاه، وتجرب كل مذهب، لا يجمعها جامع، وتظل مذبذبة بين الاتجاهات والمذاهب، فاقدة عنصر التوازن فيها، وباحثة عن شيء لا تعلمه أين هو. ويظل البحث الانساني مستمراً، يتغير بتغير العصور والأزمان، وأصبح البحث عن الشيء أهم من الشيء نفسه. لذلك قويت فيها المناهج وكثرت فيها مذاهب النقد والشك، وتعددت الاتجاهات كي تغطي هذا النقص المحوري في نشأتها»[١١٩]؟ وبالتالي، ألا تبدو الحضارة الغربية، من حيث أنها حضارة لامركزية، وكأنها نملة انتزع قرنها فراحت تدور حول نفسها إلى غير ما نهاية؟ فإذ «ضاعت بؤرة التركيز، أصبح (الوعي الأوروبي) غير قادر على توجيه نفسه نحو مركز يمكن من خلاله إبداع المذاهب والاتجاهات ولكنه يعود إليه حتى لا يفقد النظرة الشاملة»[١٢٠]. وبذلك يكون الوعي الأوروبي قد حكم على نفسه بأن يمسي «أحادي الطرف»، فاقداً «للرؤية الشمولية المحايدة». وعلى الرغم من أنه «جرّب كل شيء، وافترض كل الفروض، واعتصر الذهن»، فقد قضى على نفسه، بانعتاقه من «كل معطى سابق ديني أو حضاري»، بأن يظل «متأرجحاً بين مكتشفاته، متردداً بينها لا يستقر له حال، يقبل اليوم ما يرفضه بالأمس، ويقبل غداً ما يرفضه اليوم، وأصبح يتنقل من الفعل إلى رد الفعل إلى الجمع بين الاثنين خالطاً أو قالباً»[١٢١]. وبغياب بؤرة التركيز،

غاب المطلق من أفق الوعي الأوروبي فالانسان الغربي هو «الانسان النسبي المحدود الذي يتغير طبقاً للظروف والأحوال... إنسان بروتاجوراس وليس انسان سقراط»[^] وغرق كل شيء في التاريخية والنسبية: «كل فكر أصبح تاريخاً، وكل وحي أصبح من نتائج البيئة وفعل الأساطير وإسقاط الشعوب، وكل قيمة أصبحت متغيرة خاضعة لتحديات الزمان والمكان. كل شيء يتغير ولا ثبات هناك إلا التغير نفسه»[^]. وبغياب الوحي كمرجع مركزي أضحى الشتات المذهبي عنوان الحضارة الأوروبية فهي إذ اعتبرت «المسلمات السابقة صادرة عن التاريخ» وأنكرت أن «يكون الفكر النظري سابقاً على الواقع»، وأصرت على «تعرية الواقع من كل نظرة متكاملة قد يقدمها الوحي مثلاً»، جعلت نفسها أسيرة التوالد المذهبي الذي يعجز، على الرغم أو بالأحرى بسبب «كثرة الانتاج الفكري ووفرة المذاهب التي قد تضيع الحقيقة بينها»، عن «تغطية الواقع من جديد بنظرة واحدة شاملة تلم بجوانب الواقع كله»[^] وبكلمة واحدة وأخيرة، حرمت نفسها من إمكانية أن ترى «كل المذاهب الفكرية وقد انضوت تحت بناء فكري واحد كوجهات نظر متعددة لحقيقة واحدة أو كتفسيرات مختلفة لموضوع واحد»[^]. وهي إمكانية غير متاحة بطبيعة الحال إلا لحضارة تقوم على ذلك المعطى المركزي الذي هو الوحي.

ولكن ـ وهنا تكمن ثالثة المفاجآت التي يخبئها لنا مبدأ التناقض لدى حسن حنفي ـ إذا كان غياب هذا المعطى المركزي هو حجر عثرة الحضارة الغربية، فما هو حجر عثرة الحضارة العربية الاسلامية التي صدرت أصلاً عن ذلك المعطى؟ إنه حضوره. ولا نحسبنَّ هذا ضرباً من منطق جدلي. بل على العكس تماماً: فنحن أمام ثبات مطلق على نحو ما يفترض الاشتغال السكوني ـ إذا جاز التعبير ـ لمبدأ التناقض: ذلك أن السلب في النقيض بقي هو السلب في النقيض الآخر. فما من حضارة تجسدت فيها الماهية المركزية على نحو نموذجي كالحضارة العربية الاسلامية: فهي بامتياز مثال حضارة الوحي. «لما كان الوحي هو مصدر المعرفة الجديدة التي أخذها المسلمون كمعطى مسبق دون تساؤل أو نقاش، فقد نشأت كل العلوم ابتداءً من هذا المركز. لم تنشأ العلوم من الطبيعة واستقراء حوادثها أو من العقل الصوري ونظام الاتساق، ولكنها نشأت أساساً ابتداء من الوحي، وانطلاقاً من القرآن، على صورة دوائر صغيرة تكبر شيئاً فشيئاً حتى يتم بناء العلم فيتوقف اتساع الدائرة، مثل حصاة في الماء تكبر حولها الدوائر شيئاً فشيئاً حتى ينتهي الدفع الاول. وعلى هذا النحو ينشأ العلم من مصدر للمعرفة معطى سلفاً ويُنسج حوله، ويتحدد وينتشر من الداخل، وتصبح الحضارة كلها مركزية تبدأ من المركز للمحيط»[^]. وإزاء هذا الوصف المورفولوجي المحكم لحضارة مركزية كان مسار تطورها معاكساً في كل نقاطه لمسار الحضارة الغربية الطردية، كان من حقنا أن نتوقع أن يخلي خطاب النقد محله لخطاب التقريظ، وأن ينقلب ما كان سلبياً إيجابياً. ولكن لنستمع إلى حسن حنفي وهو يوجِّه، خلافاً لكل التوقعات التي ساقنا إلى توقعها، ألذع نقد يمكن أن يُوجَّه إلى حضارة وحي مركزية على وجه التحديد من حيث أنها حضارة وحي مركزية: «ويكون السؤال الآن: هل يمكن إقامة مبحث للتاريخ يكون أساساً للوعي بالتاريخ ابتداءً من علوم الدوائر هذه وحضارة الانتشار من المركز إلى المحيط؟ أم أن التاريخ ينشأ ابتداءً من الدخول فيه، ومعرفة قوانينه، وعدم الارتباط بمصدر مسبق للمعرفة منه نستمد تصوراتنا للعالم وموجهاتنا للسلوك؟ هل يمكن أن ينشأ التاريخ في حضارة تنتشر وتمتد ابتداءً من معطى أبدي خاصة إذا سادت عقيدة قدم القرآن؟ هل يمكن اكتشاف التطور، نشأةً واكتمالاً، في حضارة تنتشر كدوائر متداخلة من المركز إلى المحيط؟ إن التاريخ لا ينشأ في حضارة إلا إذا كان هناك مفهوم التقدم، الخلف والأمام، السابق واللاحق، وأن تسير الحقائق في خطوط ولا تنسج في دوائر حتى تتراكم الحقائق وتحدث علماً. إن شرط العلم هو عدم المعرفة والبداية بالمجهول ووضع الافتراضات والتحقق من صحتها، وليس البدء بالعلم، وفهم المعلوم، والانطلاق من مسلمات ومعتقدات مسبقة وإلا كان العلم في هذه الحال تحصيل حاصل. إن التاريخ لا ينشأ إلا في حضارة تخلصت من أغلفتها وكسرت الحصار حولها، وتحركت من اطارها الأبدي المرسوم، وتململت من رتابتها وتكرارها، وانتابتها هزات أرضية تعيد بناءها بعد تفريغ هوائها من فجواتها حتى ولو احترقت أجيال ودمرت قرى. إن التاريخ لا يعرف النمطية والقوالب المسبقة. التاريخ ضد «الأسر الحضاري»،

يعادل التحرر. التاريخ لا ينشأ في حضارة تقوم على شد الوثاق بل على فك الوثاق، ولا ينشأ في حضارة إلّهية بل في حضارة إنسانية، لذلك لم يظهر لدينا مبحث التاريخ ولم ينشأ لدينا الوعي بالتاريخ»[١٢٧].

إن هذا النص، اللامتناهي الجرأة والعمق معاً، يعيد خلط الأوراق إلى حد نرانا معه مضطرين إلى العودة إلى صورتنا التشبيهية عن النملة التي انتزع قرنها. إذ يبدو أن العمى هو قدر هذه النملة سواء أفقدت قرنها أم امتلكته. وما كان الأمر ليدعو إلى الاستغراب لولا أنه قيل لنا إنا القرن هو، في الحالتين كلتيهما، سبب فقدان البصر والبصيرة. مرة بغيابه ومرة بحضوره. صمت الوحي فضلّت الحضارة سبيلها. وظل الوحي يتكلم فضلّت الحضارة سبيلها. وموضع العجب أن فاء الربط، في الجملتين كلتيهما، هي فاء تفسيرية.

لنأخذ الآن واقعة أكثر بساطة من واقعات الأنتروبولوجيا الحضارية ولنرَ كيف أنها تستتبع، رغم بساطتها، حكماً لا يقل تناقضية.

الواقعة المقصودة هي استخدام ضمير الجمع المتكلم «نا» من قبل المنتسبين إلى حضارة معينة عند حديثهم عن حضارتهم. فلنرَ كيف يصدر عليها مؤلفنا ثلاثة أحكام متنافية:

ـ «التراث قضية شخصية لأننا نتعامل مع موروث شخصي يربطنا به، وهو موصوف بنفس الصفة، فهو «إسلامي» ونحن «مسلمون»... ولذلك نستعمل ضمير المتكلم الجمع مثل «تراثنا»، «موقفنا»، «جيلنا»، للدلالة على الطابع الشخصي للقضية، وهو الأسلوب الذي يعبر عن الطابع الحضاري والانتماء الشخصي»[١٢٨].

ـ «أستعمل هذا الأسلوب وما زال يستعمل في الحضارة الغربية، ولكن للدلالة على موقف عنصري قومي شوفيني متمركز حول الذات»[١٢٩].

قد يكون هذا الانتقال من الضد إلى الضد في الحكم على ظاهرة واحدة قابلاً للتبرير هنا بتغير حامل الـ «نا» وهوية الـ «نحن». والأنتروبولوجيا الحضارية تقدم لنا أمثلة كثيرة على مثل هذه المركزية الاثنية التي تتكلم بصوتين: موجب وسالب. ولنا على كل حال عودة إلى الدلالة السيكولوجية لهذه النرجسية التي لا تستطيع أن تثبت الذات إلا عن طريق نفي الآخر. ولكن لنتأمل في هذا الحكم الثالث:

ـ «نستنتج من ذلك أن الفكر الأوروبي فكر حضاري أي أنه نشأ وتطور وفقاً لظروف خاصة وبيئة معينة... ويتضح ذلك من مؤلفات مفكري أوروبا عندما يقولون: «حضارتنا»، «تاريخنا»، «تراثنا»، «فننا»، «عصرنا»، وأمثال هذه الألفاظ التي تلحق نتاج الفكر ببيئة حضارية معينة، وهذا لا يعني الوقوع في التصور القومي للعلم أو للحضارة أو على وضع عقلية الاستيراد والتصدير في الفكر، بل هو اتباع للنظرة العلمية نفسها»[١٣٠].

هكذا إذن، وانطلاقاً من حيثيات واحدة وبدون أن يتغير حامل الـ «نا» هذه المرة، ينقلب الحكم بالقومية والعنصرية والشوفينية إلى حكم بالعلمية والتواضع والترفع عن التصور القومي للعلم وللحضارة وعن عقلية الاستيراد والتصدير الشوفينية.

ولكن لنتابع ولنأخذ واقعة أكثر بساطة بعد: علاقة الشيخ بالمريد في تراثنا الصوفي. ولننظر كيف ينقلب الحكم على هذه العلاقة من الإيجاب التام الى السلب المطلق بمثل السهولة التي تقلب بها صفحة كتاب:

+ «علاقة الشيخ بالمريد علاقة شعور بشعور وتراسل بين الذوات»[١٣١].

− «علاقة الشيخ بالمريد علاقة السيد بالمسود، والحاكم بالمحكوم، والآمر بالمأمور، والتابع بالمتبوع»[١٣٢].

ولا يندر أن يتخذ التناقض شكل انتقال عنيف من الإيجاب إلى السلب عن طريق تضمين الحكم إياه، من الجهة إياها، حرف نفي أو فعل نفي. هكذا لا يتردد مؤلف «دراسات فلسفية»، في بحث ألقاه في آذار/مارس ١٩٨٣، في رمي فئة «رجال الدين» في الحضارة العربية الاسلامية بممالأة الحكام وبمطاوعة السلطة عن حق وعن باطل، «إذ نجدها مرة تحلل شيئاً إرضاء للحاكم ثم تحرمه مرة أخرى إرضاء

للحاكم الآخر. لا تقول الحق، بل تبغي رضا الحاكم، خوفاً من رهبته او طمعاً في جاهه او بحثاً عن مالـه، حتى اصبح رجال الدين فقهاء السلطان او فقهاء الحيض والنفاس، أي انهم طواعية في يد الحكام لا يتعرضون لصالح الأمة ولا يوجهون فكرهم إلى قضاياها الرئيسية»[133]. ولكنه لا يلبث، في سلسلة المقالات التي نشرها بعد عام واحد في جريدة «الوطن» الكويتية واعاد نشرهـا في كتاب «الحـركات الاسـلامية في مصر»، أن يرفع عن رجال الدين والفقهـاء إياهم، بعبـارات شبه متمـاثلة، تهمـة ممالاة السلطـة وإهمال مصالح الأمة، مستعيناً في هذا النفي بالصورة البيانية نفسها التي كان استعان بها ـ وقد سودناهـا ـ في الإثبات[134] «لقد كان الهدف واحداً عند الفقهـاء على مر العصور الدفـاع عن مصالح الأمة في الداخل، والدفاع عن أراضي المُسلمين... ولم يكن الفقهاء اهـل نظر وفتـوى فحسب، بل كـانوا طليعـة الأمة فيما يتعلق بالتصدي الفعلي لأعداء الأمة في الخارج أو في الداخل. قادوا الجيوش، ودافعوا عن الثغور، وحثوا على الجهاد، ودعـوا إلى الشهادة، كمـا قاومـوا الظلم والطغيان، وتصـدوا للأمـراء والسلاطـين الذين لا يحكمون بما انزل الله، ورفضوا ان يكونوا فقهاء السلطان او فقهاء الحيض والنفاس، وقضى معظمهم نحبه في السجون والقلاع»[135].

ومن قبيـل هذا التنـاقض الذي يصعق صعقـاً في تقييم الواقعـة الواحـدة والحكم عليها، من جهـة واحدة، بالايجاب والسلب معاً، وبين دفتي كتاب واحد، قول مؤلف «من العقيدة إلى الثورة»

+ «إن علم الكلام عندنا لا يقابل تماماً علم اللاهوت Théologie في الحضارة الغربية»[136].

– «الحقيقة أن علم الكلام عنـد القدمـاء علم لاهوتي بـالمعنى المسيحي الغربي THEOLOGIE أي نظرية في الله أو علم الله أو الإلَهيات بالمعنى الفلسفي»[137].

وشبيه هذا التناقض في الحكم الذي لا يحتـاج إلى أكثر من بضـع صفحات من الفصـل الواحـد في الكتـاب الواحـد لينتقل من الضـد إلى الضد في تقييم الظـاهرة الـواحدة قـول مؤلف «من العقيـدة إلى الثورة» في معرض تحليله لإيجابيات التنزيه ولسلبياته في علم التوحيد.

+«يمنع التنزيه كل مظاهر التسلط والقهر والطغيان باسم الإلَه المشبه الذي يسمـع ويرى كـل شيء، ولا تخفى عليـه خائنـة الأعين ومـا تكنّ الصدور كمـا هـو الحـال في اجهـزة المخـابـرات في نظم القهـر والتسلط»[138].

– «لما كان التنزيه صورياً فارغاً فقد استطاعت السلطـة أن تكون مضمـوناً لـه، وبالتـالي لعبت دوره ومارست وظائفه في العلم بكل شيء (أجهزة الأمن) والسيطرة على كل شيء (اجهزة القمع) وأصبـح التعالي رمزاً للجبروت السياسي بالنسبة للحاكم الذي لا يجوز الاقتراب منه»[139].

وما دمنا بصدد الموقف من بعض الظواهر التراثية، فلنتأمل ايضاً في هذا الحكم المتنـاقض تناقضـاً ذاتياً لا يقبل التوفيق، ولا سيما أنه متضمَّن بين دفتي كتاب واحد.

+ «باب الاجتهاد لم يغلق أبداً»[140].

ـ «الاجتهاد توقف وتحول إلى تقليد»[141].

وليكن آخـر أمثلتنا عـلى التناقض في الأحكـام على الـوقائـع المـوقف من مسـألـة قـانـون الأحـوال الشخصية: من النقد إلى المطالبة بالتغيير إلى التقريظ والمطالبة بالتجميد

ـ «اننا في قضايانا الشرعية، خاصة في قانون الأحوال الشخصيـة، نرجـح القانـون على الـواقع، ولا نحكم بالمصلحة، وهي أساس التشريع»[142].

ـ «كان اقصى امل جيلنا إصلاح قانون الأحوال الشخصية»[143].

ـ «ما زال قانون الأحوال الشخصية هو الحصن المنيع ضد العلمانية والتغريب»[144].

د ـ **التناقض في الموقف من النصوص:** إن النص بطبيعته مادة تشكيلية، اي قـابلة للتـأويل. وقـد يختلف تأويل مـع تأويـل للنص الواحـد وصولاً إلى التنـاقض. ولكن مثل هـذا التناقض منطقي مـا دام التـأويلان صـادرين عن شخصين مختلفـين. ولكن التناقض يكـون هو الـلامنطق بعينه عنـدمـا يصـدر التأويلان المتناقضان للنص الـواحد عن شخص واحـد. ومن قبيل ذلـك أن مؤلفنا يسقط ايديولـوجيات

العصر على القرآن فيعلن أن الاسلام «يرفض المجتمع الطبقي»[١٤٥] ثم يقول: «إذا وجدت أشياء في التراث تقول بالتفاوت الطبقي مثل «وجعلنا بعضكم فوق بعض درجات...» أقاومها وأعيد تأويلها وأبرز الأشياء الأخرى»[١٤٦]. ويكرر القول بأن القرآن يقيم «المجتمع الاسلامي اللاطبقي»[١٤٧]، لكنه يأخذ على التفسير الحالي للقرآن أنه «ما زال مرتبطاً بظروف البيئة الاسلامية التي نشأ الاسلام فيها خاصة من الناحية الاجتماعية والاقتصادية، فهو تفسير يؤمن بالتفاوت بين الطبقات في الرزق **بصريح الآيات**[١٤٨]... ولكن في بعض الحالات كالرق مثلاً استطاع التفسير أن ينتهي إلى حرمته (عمر بن الخطاب) مع أن التفسير اللغوي للآية لا ينتهي إلى ذلك»[١٤٩]. ويعلن مؤلفنا كذلك شجبه لمحاولات «التفسير العلمي للقرآن» كما درجت دُرجتها في بعض الأوساط المحترفة للمنافحة الصحافية· «التفسير العلمي للقرآن كما يبدو على صفحات الجرائد اليومية تشدق بالعلمية، وتملق لحس الجماهير الديني، ورغبة في مزيد من الشهرة، وتلفيق رخيص»[١٥٠]. ولكنه يمارس بنفسه مثل هذا «التفسير العلمي» على نحو مضحك عندما يدعو، مثلاً، إلى «انتهاج سياسة وطنية مستقلة عن القوى الكبرى ومناطق النفوذ، **لا شرقية ولا غربية** بنص القرآن، وهي سياسة عدم الانحياز»[١٥١].

وتقدم لنا الآية التاسعة والخمسون من سورة مريم: ﴿فخلف من بعدهم خلف أضاعوا الصلاة واتبعوا الشهوات﴾.. مثالاً على الموقف المتضادّ في تأويل مضمون النص القرآني. فصاحب مشروع «التراث والتجديد» والتحول «من العقيدة إلى الثورة» لا يتردد في العديد من النصوص المنثورة في شتى مؤلفاته في إبداء تحفظ نقدي على مضمون تلك الآية بالنظر إلى قابلية هذا المضمون للتأويل على أنه انتصار «للسلف» على «الخلف»، وتبرير بالتالي للقدماء في تصورهم للتاريخ على أنه سقوط وانهيار طرداً مع الابتعاد عن عصر الطهارة الأول. وفي هذا الصدد يقوم النص التالي مقام النموذج لكثرة من النصوص التي تعزف كلها على الوتر نفسه: «لقد تصور القدماء التاريخ على أنه سقوط وانهيار من الرسول إلى الصحابي إلى التابعي إلى تابعي التابعي، وكل جيل لاحق أقل فضلاً من الجيل السابق، «فخلف من بعدهم خلف أضاعوا الصلوات[١٥٢] واتبعوا الشهوات»، حتى يئس الناس من التقدم ونشأت الحركات السلفية ظانة أن كل تقدم هو رجوع إلى الوراء»[١٥٣].

ولكن هذا النقد للسلفية التي تتصور، بدلالة الآية التي نحن بصددها، أن التقدم يكون بالرجوع إلى الوراء «لحاقاً بالفردوس المفقود، وهروباً من هذه الأرض الخراب، ورجوعاً إلى العصر الذهبي، وابتعاداً عن عصر الفساد والانهيار»[١٥٤]، ينقلب في نص لاحق - بفارق سنتين لا أكثر - إلى مديح ناجز للسلفية إياها بدلالة الآية نفسها، لأن السلفية من السلف، و«السلف أفضل من الخلف بنص القرآن: ﴿فخلف من بعدهم خلف أضاعوا الصلاة واتبعوا الشهوات﴾ (١٩:٥٩). السلف أكثر طهارة وإيماناً وأقوم فعلاً وسلوكاً من الخلف. وهو المعنى المعروف أيضاً في المأثورات الشعبية: نعم السلف وبئس الخلف»[١٥٥].

ويترافق هذا الانقلاب في الموقف بانقلاب في تأويل الآية: فما يمكن فهمه منها ليس تصوراً تقهقرياً للتاريخ، بل على العكس تصور إحيائي ونهضوي. وهكذا يقول مؤلف «**من العقيدة إلى الثورة**» في مقدمة الجزء الأول: «إن الاعتماد على الآية القرآنية: ﴿فخلف من بعدهم خلف أضاعوا الصلوات[١٥٦] واتبعوا الشهوات﴾ (١٩:٥٩) لا يعني أي سقوط في تصور التاريخ، بل إقرار واقع تاريخي معاصر وإعطاء دفعة من التاريخ، فالبدائية وحركات الإحياء كلها حركات إصلاحية تقوم بدافع إرساء شروط النهضة»[١٥٧].

وهذا الموقف المتضاد من مضمون الآية التاسعة والخمسين من سورة مريم يجد استمراره الموازي له في الانقلاب من الضد إلى الضد في الموقف من قول الإمام مالك المأثور: «لا يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها». ففي معرض نقد صاحب مشروع «التراث والتجديد» للسلفية ولتصورها التقهقري للتاريخ ولرهنها المستقبل بمعاد الماضي، كان لا بد له أن يعرج تكراراً على قولة الإمام مالك تلك لأنها قامت للسلفية مقام الركيزة النظرية الأولى. هكذا يقول، مثلاً، وهو يعمل مبضعه النقدي في الدعوى السلفية التي تنادي بـ «الاكتفاء الذاتي للتراث»: «ذلك يعني أن تراثنا القديم حوى كل شيء مما مضى ومما هو آتٍ، وهو فخرنا وعزنا، وتراث الآباء والأجداد، علينا الرجوع إليه ففيه حل لجميع مشاكلنا

الحاضرة، وتبرز معاني كثيرة من الأحاديث مثل: «لا يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها» أو حديث: «خير القرون قرني ثم الذي تلاني»[١٥٨]. فلا يتقدم الحاضر إلا بالرجوع إلى الماضي، وأن التاريخ يسير في تدهور مستمر، وأن قمة التاريخ كانت في عصر ذهبي، وأنه لا يمكن اللحاق بهذه القمة من جديد، فذاك عصر الطهارة قد انقضى وولى»[١٥٩]. ولكن ما نكاد نطمئن على هذا النحو إلى أن هذه الدعوى السلفية، انطلاقاً من قولة الإمام مالك، لها في نظر مؤلفنا «خطورتها على العصر» متمثلةً في «الانعزال عنه كلية والهروب منه ورفض مواجهته والتأثير عليه بالعمل والممارسة، ثم تعويض ذلك العجز في عشق القديم المشرق واتخاذ فترة من فترات التاريخ وفصلها عن مجراه وجعلها نموذجاً للتأمل والاعجاب والاحتماء فيها من محن العصر الداخلية والعواصف الخارجية التي تهب عليه»[١٦٠] حتى نفاجأ بقولة الإمام مالك إياها وقد وظفت في نص تالٍ في اتجاه معاكس بزاوية ١٨٠ درجة، فانقلبت من شاهد إثبات في المرافعة ضد السلفية إلى شاهد نفي، ومن تعبير قولي عن ظاهرة سلبية إلى تأسيس نظري لظاهرة إيجابية تسعى إلى «استئناف دورة ثانية للحضارة الاسلامية بعد خمسة قرون من التوقف، وتأخذ الدورة الأولى في القرون السبعة الأولى نبراساً لها، كعصر ذهبي وكشاهد تاريخي على أنه «لا يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها»[١٦١].

ولا تحظى بعض الأقوال المأثورة الأخرى بمصير أفضل لدى مؤلفنا من الآيات القرآنية ومما يحسبه أحاديث نبوية. فهو ينحي مثلاً باللائمة على الفلسفة الجوانية ـ لصاحبها وأستاذه السابق عثمان أمين ـ لأنها «ظلت أسيرة الوعي الفردي... والنظرة الدينية للعالم، وهي نظرة فردية تقوم على «لئن يهدي الله بك رجلاً واحداً خير من الدنيا وما فيها» وعلى أن الوعي الفردي سابق على الوعي الاجتماعي»[١٦٢]. ولكن الموقف النقدي الضمني لحسن حنفي من هذا القول المأثور ينقلب إلى عكسه عندما يستشهد بالقول نفسه تبريراً لوضع أقلوي معين، وهو وضع طلبة العلم الديني الاسلامي الذين «يعدون بالعشرات» فقط بالنسبة إلى «الخمسين مليوناً»[١٦٣] الذين يتألف منهم سكان اوزبكستان «كبرى الجمهوريات الاسلامية» في الاتحاد السوفياتي، فيقول: «أئمة المساجد ومعلمو المدارس وطلبة العلم الديني الذين يجمعون بين القديم والجديد ولكنهم أقرب إلى القديم. يعيشون في العالم الجديد بحكم مواطنتهم ولا ينتقلون إليه. ولكنهم أقرب إلى القدماء، يقرؤون الكتب الصفراء، ويحفظون المتون القديمة، ويشرحون شروحها، ويهمشون على الشروح. يعيشون في المدارس الدينية عيشة إسلامية كاملة ـ حياة داخلية، صلاة ودراسة، نوم وطعام، جهد وعبادة ـ وهم مستقبل المسلمين هناك، ولكنهم محدودون يعدون بالعشرات. ولئن يهدي الله بك رجلاً واحداً خير من الدنيا وما فيها»[١٦٤].

نفس هذا التقلب في الحكم يطالعنا في الموقف من القولة المعتزلية المشهورة: «فكل ما خطر ببالك فالله خلاف ذلك». فهذه القولة، التي يتلخص فيها جوهر مذهب التنزيه، تملك على ما يبدو قدرة سحرية: فلأننا لم نعمل بها خرجنا من التاريخ ودخله غيرنا، ولأننا عملنا بها خرجنا من التاريخ ودخله غيرنا. وليجْرِ القارىء المقارنة بنفسه:

ـ «كان من نتائج إعمال العقل تصور الله في تراثنا الفلسفي على أنه مبدأ عقلي شامل وليس إلهاً مشخصاً ذا جسم... وقد بلغ التنزيه حداً أنه أصبح أقرب إلى التحديد السلبي منه إلى التحديد الايجابي، فخشية من أن تكون صفات السمع والبصر والكلام والإرادة صفات تشبيه على ما هو الحال عند الأشاعرة، أصبحت صفاته سلبية خالصة: «لا عنصر، ولا جنس، ولا شخص، ولا فصل، ولا خاصة، ولا عرض عام، ولا حركة، ولا نفس، ولا عقل، ولا كل، ولا جزء، ولا جمع، ولا بعض..» (من **كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى**، ص١٤٠)»[١٦٥]. لذلك اقترب التوحيد عند الفلاسفة من التنزيه عند المعتزلة، تجاوزاً لكل صنوف التشبيه وذهاباً دائماً إلى ما هو أبعد من التصور الذهني، **فكل ما خطر ببالك فالله خلاف ذلك**. وهو التصور الذي امتد إلى العصر الوسيط المتأخر فخرج الاتجاه الفلسفي الذي يتصور الله على أنه مبدأ عاقل حتى اكتمل في فلسفات القرن السابع عشر عند ديكارت وسبينوزا وليبنتز[١٦٦]... أما نحن، وبعد ألف عام من الأشعرية والتصوف فقد آثرنا الإله المشخص

بصفاته السبع عند أهل السنة: العلم، والقدرة، والحياة، والسمع، والبصر، والكلام، والإرادة. كما آثرنا حلوله واتحاده عند الصوفية. تصورناه إرادة تحدد مصائر الناس، تنصر المظلوم وتنتقم من الظالم... وتحرر المقهور. تمثله الحاكم وتوحد به، وأصبح من الصعب في وجداننا القومي التمييز ما لله وما للحاكم»[١٦٧].

- «الذات (الآلهية) سر لا يمكن النفاذ إليه، فمهما خطر على بالك فالله خلاف ذلك، ولا يمكن معرفة الله في ذاته، بل معرفته بآثاره ومخلوقاته. هذا التوجيه يدفع الشعور نحو التعالي والتجريد والصورية قضاءً على مخاطر التجسيم والتشبيه والمادية في الله، ولكنه يجعل الذهن يستنكف من المادة، ويأنف من الرؤية، والتاريخ مادة ورؤية، ومن ثم بقيت الذات خارج التاريخ، وأصبح للصهيونية ولهيجل وماركس نقطة علينا، وهو وضع المطلق في التاريخ. فتحرك التاريخ، ونهضت الشعوب، وثارت المجتمعات»[١٦٨].

مثل هذا التقلب من النقيض إلى النقيض يطالعنا أيضاً في الموقف من تراث الآخرين. أو بالأحرى من نصوصهم. فمؤلفنا يشن على التوراة، مثلاً، هجوماً عنيفاً لأن اللاهوت فيها أرضي وغير متعال، بعكس اللاهوت الانجيلي:

«إن الله في التوراة مرتبط بالأرض وبالشعب وبالتاريخ ويتجلى في مظاهر حسية، في حين أن الله في الانجيل هو الله الذي في السماوات. والله في التوراة، على ما لاحظ برجسون، إله غيور غاضب، في حين أن الله في الانجيل إله الحب والرحمة. الدين كما تعبر عنه التوراة مرتبط بشعب معين وبتاريخ معين، أي أنه دين خاص، في حين أن الدين في المسيحية دين عام للبشر جميعاً. التوراة تسودها النظرة التشريعية الخارجية، كما هو واضح من لفظ «توراة» الذي يعني «قانون»، في حين أن النظرة السائدة في الانجيل نظرة روحية صرفة تعنى بتطهير القلب وتعطي الأولوية للباطن على الظاهر»[١٦٩].

ولكن الآية ما تلبث أن تنقلب بزاوية ١٨٠ درجة، وما كان موجباً للهجاء يمسي موجباً للمديح، والعكس بالعكس:

«إن مواطن ضعفنا هي في الحقيقة مواطن قوة العدو. فالله في التوراة مرتبط أشد الارتباط بالأرض وبمصلحة الشعب، بل إن الله لا يوجد إلا بقدر ما يعطي لشعبه من غنم ومأوى ورخاء في العيش ونعم دنيوية، فالله يخدم الشعب ولا يخدم الشعب الله... أما نحن فقد تصورنا الله في تراثنا القديم متعالياً أشد التعالي، مفارقاً أشد المفارقة، خارج العالم، لا يشوبه خدش المادة، موجوداً على الإطلاق سواء أكان المؤمنون به ضعافاً أم أقوياء، أحراراً أم مستعبدين... لقد ربطوا التوراة بالأرض، وربطنا القرآن بالسماء، ووعدهم إلههم بالأرض، وهذا هو سبب قوتهم، وتصورنا أن الله قد وعدنا بالسماء وبشرنا بالجنة، وهذا هو أحد أسباب قصورنا»[١٧٠].

وربما كان أكثر مواقف مؤلفنا من نص تراثي تناقضاً هو موقفه من كتاب الفارابي: «**الجمع بين رأيي الحكيمين افلاطون الإلهي وارسطوطاليس الحكيم**». ومعلوم أن محاولة الجمع بين الحكيمين هذه قامت على أساس غلطة تاريخية كبرى وقع فيها المترجمون العرب القدامى عندما نسبوا «**تاسوعات**» أفلوطين إلى ارسطو وجعلوا عنوانها «**اثولوجيا ارسطاطاليس**». ونظراً إلى أن الرؤية الافلوطينية هي في الأساس رؤية أفلاطونية، فقد كان من المبرر، بل من السهل محاولة الجمع بين أفلاطون وأرسطو/أفلوطين. وكان الفارابي كمن يحاول أن يقتحم باباً مفتوحاً. ومع ذلك فإن حسن حنفي يأخذ على عاتقه تلك الغلطة التاريخية ويحاول الدفاع عن «الجمع بين الحكيمين» باعتباره مأثرة كبرى للفكر الفلسفي العربي الاسلامي وتعبيراً عن وحدة المنهج ووحدة الحقيقة في الحضارة العربية الاسلامية. «فلا فرق بين سقراط وأفلاطون وأرسطو، فالثلاثة الكبار يحكمهم جدل التاريخ، وذلك راجع إلى أن التصور الشامل للكون والحياة... هو الذي جعل العقل الاسلامي قادراً على إدراك الفروق بين المذاهب ثم الجمع بينها في وحدة واحدة. وقد بلغ حد الرغبة في رسم هذا التصور الشامل إلى أخذ الأقوال دون ما مراعاة لنسبتها إلى قائليها أو نسبتها إلى غير أصحابها أو معرفة صحتها من انتحالها من أجل وضع التصور الشامل للكون كما هو واضح في «**اثيولوجيا ارسطاطاليس**» ونسبة تاسوعات أفلوطين لأرسطو:

فأرسطو، ذلك الحكيم، لا يمكن أن ينسى الالهيات الاشراقية والتأمل الأخروي»[١٧١]. وفي مقال تال بعنوان «الفارابي شارحاً أرسطو» يعود مؤلفنا إلى المنافحة عن «محاولة الجمع» بمزيد من التفصيل مؤكداً أن «الفارابي لا يشرح أرسطو بمفرده ولكنه يشرح معه أفلاطون، فكلاهما يكوّنان وحدة الموقف الفلسفي. وهنا تأتي أهمية كتابه التاريخي العظيم، «**الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون الإلهي وأرسطوطاليس الحكيم**». وقد قيل كثيراً إن هذا خلط بينهما، وسوء فهم لأرسطو... وهذا وضع خاطىء للمشكلة من عقلية واحدية الطرف هي العقلية الأوروبية الاستشراقية أو امتداداتها في أذهان باحثينا العرب والمسلمين. فالجمع بين رأيي الحكيمين ليس خلطاً بين افلاطون وارسطو وليس جمعاً لما لا يمكن الجمع بينهما... وليس سوء فهم لأحدهما على حساب الآخر. لأن ما ظنه المستشرقون ومقلدوهم من الباحثين العرب والمسلمين خطأ على أنه توفيق قد يكون قمة الفكر بحثاً عن الشمول واتجاهاً إلى المحور، وإعادة للتوازن بين أطراف الموقف الفلسفي، وتجاوزاً لأحادية الطرف، وانطلاقاً نحو الوحدانية، وهي أثر التوحيد في الشعور»[١٧٢].

وبدون استباق للحديث عن الدلالات النفسية لهذه النزعة إلى الجمع، أو حتى إلى الخلط، لدى مؤلفنا، فإننا سنكتفي، في السياق الذي نحن فيه، بالحديث عن المفاجأة التي يعدها لنا في مقال تال آخر بعنوان «إبن رشد شارحاً أرسطو». فمن مطالع هذا المقال الجديد نشعر بأن مؤلفنا سيغني «موالاً» آخر كما يقال في لغتنا الشعبية، إذ لا يتردد في أن يصف شرح ابن رشد لأرسطو بأنه «أول محاولة من نوعها لفهم موضوعي مستقل محايد لأرسطو دون لويه كي يصبح إلّهياً إشراقياً كما يريد الفلاسفة الاشراقيون»[١٧٣]. إذن فالفارابي لم يشرح أرسطو، بل لواه، لم يفهمه فهماً موضوعياً، بل أجبره على الدخول في تصوره الاشراقي الخاص؛ لم يجمع بينه وبين أفلاطون، بل صيَّره بكل بساطة أفلاطونياً[١٧٤]. فإذا ما تقدمنا في مطالعة المقال بضع صفحات أخرى، وجدنا ابن رشد يكال له المديح على وجه التحديد لأنه لم يحاول ما حاوله الفارابي: «لم يحاول ابن رشد، كالفارابي مثلاً، الجمع بين رأيي الحكيمين، بل كان على وعي تام.. بالاختلاف بين مذهبي أفلاطون وارسطو»[١٧٥]. بل إذا ما انتقلنا إلى كتاب آخر لمؤلفنا وجدنا محاولة الفارابي، التي كانت وُصفت بأنها «رائدة» وتمثل «قمة الفكر» في مسعاها التوفيقي الذي لا يحجم عن «إلغاء المتناقضات... بحثاً عن الشامل»[١٧٦]، وجدناها تُستهجن وتدان على وجه التحديد من حيث أنها محاولة توفيقية لا تعبر عن «النظرة التكاملية الاسلامية»[١٧٧] بقدر ما تعبر عن المزاج الشخصي لصاحبها: «إن التوفيق عمل غير علمي يخضع لمزاج شخصي للباحث أو لاختيار مسبق للفيلسوف... فعندما وفق الفارابي بين أفلاطون وأرسطو خضع لمزاجه الشخصي واختياره الفلسفي المسبق ومزاجه الاشراقي وتصوره الهرمي للعالم»[١٧٨]. وبعد أن كان قيل لنا بعبارة قاطعة إن الجمع لم يتم لصالح أحدهما «على حساب الآخر»[١٧٩]، يقال لنا الآن بعبارة لا تقل جزماً: «غالباً ما يكون التوفيق في صف طرف على حساب الطرف الآخر، فقد كان توفيق الفارابي لحساب أفلاطون، وأصبح أرسطو أفلاطونياً»[١٨٠]. والعجيب بعد هذا كله أن حسن حنفي هو الذي يدعونا في خاتمة المطاف إلى أن لا نعجب لكل هذا التناقض، لأنه «لا فرق بين بيان الفرق بين مذهبي أفلاطون وأرسطو كما يفعل ابن رشد وبين الجمع بينهما كما يفعل الفارابي» لأن «كلا المحاولتين تقومان على البحث عن نظرية تكاملية»، إذ كما استطاع الفارابي من خلال «الجمع بين رأيي الحكيمين أن يعبر عن التصور الاسلامي المتكامل» فإن هذا التصور ذاته «هو الذي جعل ابن رشد على وعي تام بالفرق بين المذهبين»[١٨١]. هكذا تنتهي رقصة المتناقضات، التي يمسك بعضها برقاب بعض، في وحدة خلطية تامة يكون فيها كل شيء معادلاً لكل شيء، لأن ما من شيء يضادّ شيئاً وإن نقضه نقضاً عنيفاً، ولأن مقدمات واحدة تفضي إلى نتائج متفارقة مثلما تتأدى عكسياً النتائج المتماثلة إلى مقدمات متضادة. فإن سألت في نهاية المطاف أين إذن الحقيقة في هذا الدفق الذي لا ينقطع له خيط من الايجاب الذي ينقلب سلباً والسلب الذي ينقلب إيجاباً، فإنك لن تستطيع وصولاً إلى جواب إلا إذا افترضت نفسك في حضرة المطلق الإلّهي: فهذا المطلق هو وحده الذي يملك امتياز أن يكون متناقضاً: أفليس يُعرَّف بأنه الموجود الكائن في كل مكان بدون أن يكون في أي مكان[١٨٢]؟

هـ ـ **التناقض في الموقف من الاشخاص**: ربما كان هذا الوجه الأخير من أوجه التناقض في المنطق التفكيري لحسن حنفي هو أسهلها قابلية للبيان لأن الازدواجية الوجدانية، ازدواجية الحب والكره، هي بالأساس ازدواجية إزاء الأشخاص. وحسبنا أن نتخير بعض أسماء المشاهير من تراثنا الفقهي القديم أو الحديث ـ ولا ننسَ أن حسن حنفي يطيب له أن يعرّف نفسه أنه في المقام الأول رجل فقه ـ من أمثال ابن حنبل وابن تيمية من جهة أولى، والأفغاني ورشيد رضا من الجهة الثانية ـ لنرى كيف أنهم يشكلون بأشخاصهم أهدافاً ممتازة للازدواجية الوجدانية عند مؤلفنا.

فابن حنبل، مثلاً، يدرجه مؤلفنا في عداد كبار «المجددين»[183]، وإن يكن المؤدى الوحيد لتجديده الكبير هذا هو وقوفه ضد كل تجديد مهما يكن طفيفاً: فابن حنبل ليس فقط مثال الفقيه الذي دعا إلى الرجوع إلى «النصوص الموحى بها باعتبارها المصدر الأول للفكر خشية استبدال الناس الحضارة بالوحي وترك الأصول وأخذ الفروع»[184]، بل هو أيضاً رائد منهج النص النازل والنص الخام الذي يصبح فيه «النص حجة قائمة لا يقوى عليه أي دليل عقلي أو أي دليل حسي»[185].

وابن تيمية هو بدوره واحد من «المجددين»[186]، لاقى ما لاقاه ابن حنبل من اضطهاد بسبب تجديده هذا، وهو مثله مثل إبن خلدون ممثل لـ «عصر حضارتنا الذهبي»[187]، وفكره هو «الفكر الحارس للتراث، والمطهر للنص، والمخلص له من كل الشوائب الحضارية التي تعلق به على مر العصور»[188]. وقد كان «أهم» الفقهاء التطهريين و«أعظمهم على الاطلاق» و«منه خرجت الحركات الاصلاحية الحديثة» التي اقتفت خطاه في الالتزام «بالنص الخام» و«بالتطهير المستمر» له من «الشوائب الحضارية والمتاهات العقلية»[189]. ولكن هذا المديح لعميد «الفقه التطهري» لا يلبث أن ينقلب إلى هجاء من الجهة نفسها كما يقول المناطقة، أي على وجه التحديد من حيث أن إبن تيمية فقيه تطهري وحارس للنص الخام وداعية عودة إلى الأصل. فابن تيمية محموداً هو ذاك الذي يوفق النقل مع العقل: «العقل أساس النقل عند إبن تيمية، ومن يقدح في العقل يقدح في النقل»[190]. ولكن إبن تيمية مذموماً هو ذاك الذي قدَّم النقل على العقل: «رفض إبن تيمية منهج المعتزلة والرافضة الذي يقضي باتفاق النقل مع العقل، فإن اختلفا يؤخذ العقل ويؤول النقل؛ ووضع بدله منهج موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول، فإن حدث خلاف بينهما يفوض النقل إذ لا يعلمه إلا الله»[191]. وقد كنا نظن إبن تيمية مجدداً فإذا به سلفياً: «قام إبن تيمية في أواخر القرن السابع وأوائل الثامن بذلك (تطهير التراث) ودعا إلى طريق السلف والإيمان بالنصوص كما أنزلت»[192]. وقد كنا نظنه حارساً للتراث، مدافعاً «عن العقيدة ضد البدع، وعن الأصالة ضد التبعية، وعن النص الخام ضد تعقيله وتفسيره وتأويله»[193]، فإذا هو سجّان للتراث، خنّاق للنص، يأسره في نقطة الصفر ويحبس عنه عمل العقل والحضارة ويعزله عن عامل الزمن والتاريخ والنمو، ويجعله «بداية من خارج الواقع» بل «بديلاً عن الواقع»، مما يتأدى إلى أن «ينغلق النص على ذاته» و«يخلق واقعه من نفسه فيظل فارغاً بلا مضمون» أو «طائراً في الهواء بلا محل»[194]. ثم إن الالتزام بـ «النص الخام» وإعطاءه السيادة المطلقة على نحو ما يدعو إليه التيار الذي «مثله الإمام أحمد بن حنبل... واستأنفته الحركة السلفية الممثلة في مدرسة إبن تيمية وابن القيم» يتجاهل أن «التأويل ضرورة للنص» لأن النص بلا تأويل «قالب بدون مضمون»، وأن النص وحده «دون إعمال للحس أو للعقل» «ليس حجة ولا يثبت شيئاً»، وأن الدليل النقلي الذي «يقوم على التسليم المسبق بالنص كسلطة أو كسلطة إلّهية لا يمكن مناقشتها أو نقدها أو رفضها، هو دليل إيماني صرف يعتمد على سلطة الوحي وليس على سلطة العقل، وبالتالي فلا تلزم إلا المؤمن بها سلفاً... وبالتالي يفقد العلم بهذا الدليل قدرته على الحوار مع الخصوم سواء من الداخل أو الخارج، وهو الذي أتى للدفاع عن العقيدة ضد منتقديها من أهل الزيغ والبدع والأهواء الضالة»[195]. أما العود إلى النبع والأصل، والصبو إلى الطهارة والنقاء الأول، والتطهر من تراكمات العصور، الذي هو هاجس جميع الحركات السلفية. فما هو في حقيقته إلا رؤية انحطاطية أو كارثية للتاريخ لا ترى من نهر الزمن، طرداً مع ابتعاده عن النبع، سوى تلوثه لا تقدمه: «تتميز الحركات السلفية التي تدعو إلى الأصالة بالدعوة إلى القديم تحت شعار «العود إلى المنبع»، ويقصد بهذا العود إلى الكتاب. فكان شعار

لوثر في الاصلاح الديني «الكتاب وحده» ورفض تراث العصور، وكان شعار إبن تيمية وابن القيم العود إلى القرآن طبقاً للحديث المشهور «لا يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلُح به أولها». وكان شعار الإصلاح الديني عند محمد عبده ورشيد رضا العودة إلى صفاء الاسلام الأول وإلى عصر الصحابة كنموذج لتحقيق الدعوة[١٩٦]. وما زالت هذه الدعوة قائمة عن وعي أو دون وعي ترى خلاص الحاضر في الرجوع إلى الماضي في الأجيال الأربعة الأولى من الأفضل إلى الأقل فضلاً الرسول، الصحابة، التابعون، تابعو التابعين»[١٩٧].

وهذا المأخذ عينه، وبحرفه، يأخذه مؤلفنا على محمد عبده في تقييمه الذي لا يخلو من التناقض لرسالته «في التوحيد». فبعد أن يكيل المديح لهذه الرسالة لأنها مثلت فترة الانتقال «من عقائد الإيمان إلى إيديولوجية الثورة، وهي الفترة التي بدأت منذ الحركات الاصلاحية الأخيرة، والتي تتمثل في «رسالة التوحيد» عند محمد عبده من أجل إحياء التراث الاعتزالي والتركيز على حرية العقل واستقلال الإرادة ثم ظهور التاريخ وانتشار الاسلام فيه حتى يعي المسلمون نهضتهم ازدهاراً ثم انهياراً ثم نهضة»[١٩٨]، يعود إلى دمغها بالسلفية التي لا ترى في التاريخ إلا انحطاطاً «... باستثناء محمد عبده في رسالة التوحيد الذي وضع التاريخ ضمن التوحيد كجزء متمم له. فتحدث عن سرعة انتشار الاسلام في التاريخ وعن اتفاقه مع مقتضيات العلم والمدنية. ولكنه كان تاريخاً إلى الوراء وعودة إلى الماضي. فلا يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صَلُحَ به أولها، وأن السلف أفضل من الخلف، وأن الخلف اشر من السلف، وأن خير القرون قرني، «فخلف من بعدهم خلف أضاعوا الصلاة واتبعوا الشهوات (مريم: ٥٩)، اقتفاءً لأثر القدماء في وصف التاريخ وانتقاله من الوحدة إلى الكثرة، ومن الإيمان إلى الكفر، ومن السنة الى البدعة»[١٩٩].

مثل هذا التناقض ـ المخفف والحق يقال ـ نلقاه في الموقف من سلفي آخر هو رشيد رضا. فمن ناحية أولى يقال لنا إن رشيد رضا «أعطى تفسيراً اجتماعياً للقرآن موجهاً النصوص ضد أبنية الواقع المخلخلة من أجل التغيير، تغيير هذا الواقع المخلخل إلى واقع مثالي راسخ، ولكن لم يسر أحد بعد ذلك في هذا التفسير الموجه واستعمال النصوص استعمالاً وظيفياً خالصاً»[٢٠٠]. ومن ناحية ثانية يقال لنا بيقينية مماثلة أيضاً: «من الصعاب التي تجعل العود إلى النبع لا يؤدي الغرض منه وهو تغيير الحاضر طبقاً لنموذج ماض ... أن يحدث بالفعل تفسير تقدمي اجتماعي كما هو الحال في تفسير المنار، ولكن يكون التقدم نابعاً من الواقع ويكون النص تابعاً له، ويصبح المنبع لاحقاً بالطبيعة لا مصدراً لها، وبالتالي يفقد قيمته ومبررات وجوده، ويصبح مجرد مباركة للتقدم»[٢٠١]. من ناحية أولى يقال لنا إن «المدرسة السلفية استطاعت تحويل الدين إلى نقد اجتماعي كما هو واضح في تفسير المنار، وبذلك يمكن القول بأن رشيد رضا هو واضع علم الاجتماع الديني الموجه»[٢٠٢]. ولكن من الناحية الثانية يقال لنا إن «المنار القديم خبت فيه روح الثورة وهدأت فيه روح الأفغاني وتحولت فيه الثورة الاسلامية إلى نمط سلفي، وانتهت حركة الاصلاح الديني إلى ما بدأت منه عند ابن تيمية»[٢٠٣].

وفي نص آخر يظهر إلى جانب رشيد رضا منقود آخر هو حسن البنا الذي شارك وإياه على قدم من المساواة في تجميد حركة الاصلاح الديني وتحويلها إلى سلفية من النمط الحنبلي والتيموي. فيقال لنا بالحرف الواحد إن «حركات الاصلاح الديني انتهت على يد رشيد رضا وحسن البنا وعادت إلى السلفية الأولى»[٢٠٤].

ولكن كما لنا أن نتوقع، وعملاً دوماً بقانون التناقض، فإن هذا المنقود لا يلبث أن يتحول إلى ممدوح كما في النص التالي حيث يبقى رشيد رضا ممدداً على مشرحة النقد بينما يفترق عنه تلميذه حسن البنا ليحظى بالتقريظ الذي حجب عنه في النص السابق: «بدأت الحركة الاصلاحية على يد الافغاني مستنيرة تعتمد على العقل... ثم خبت إلى النصف عند محمد عبده... ثم خبت إلى المنتصف مرة أخرى على يد تلميذه رشيد رضا الذي تحولت على يديه إلى سلفية معلنة، فعاد إلى محمد بن عبدالوهاب الذي أعاده إلى ابن القيم وابن تيمية أولاً، ثم إلى احمد بن حنبل ثانياً. فبدلاً من الانفتاح على أساليب المدنية الحديثة

أثر الانغلاق والهجوم على الغرب، وبدلاً من الدفاع عن الاستقلال الوطني للشعوب، وكرد فعل على الحركات العلمانية في تركيا، دافع عن الخلافة بعد إصلاحها»[205]. ضعف العقل لحساب النبوة، وقل تحليل الواقع ووصف حركة التاريخ لحساب تفسير المنار وشرح النصوص. وهنا ظهر حسن البنا، تلميذ رشيد رضا في دار العلوم في ١٩٣٥، محاولاً إحياء المنار من جديد في ١٩٣٦، فأخذ السلفية، وحاول العودة بها إلى حماس الأفغاني ونشاطه ونظرته الشمولية وعدائه للاستعمار والتخلف، وحاول إكمال ما نقص الأفغاني، محققاً هدفه في تجنيد الجماهير الاسلامية»[206].

وما دمنا على هذا النحو أمام سلسلة متناقضة، تقبع ذروتها سلفاً في أولى حلقاتها[207]، فمن حقنا أن نتساءل: ألا تقدم لنا هذه الحلقة الأولى ـ وهي التي يشغلها الأفغاني ـ ضمانة لموقف غير متناقض من شاغلها، أي موقف لا ينقلب بزاوية ١٨٠ درجة من التقريظ إلى التجريح؟ وبالفعل، إن توقعنا هذا يجد له، للوهلة الأولى، ما يبرره إذ كثيرة هي النصوص في مؤلفات حسن حنفي التي ترسم صورة مؤمثلة إلى أقصى حد للأفغاني: «نحن تلاميذ الأفغاني... وما زال الأفغاني بالنسبة لنا، وكما هو منقوش على قبره بجوار جامعة كابول بأفغانستان، **رائد الحركة الثورية الاسلامية**»[208]. بل إن المغالاة في أَمْثَلَة الأفغاني لا تدع من خيار آخر في نمط التعاطي معه ـ على الرغم من أن السياق هو سياق «ثوروي» ـ لغير النمط النكوصي، أو السلفي كما يحلو لحسن حنفي نفسه أنْ يقول، كما لو أن الأفغاني «نبع أول»: «مهمة جيلنا هي الانتقال من محمد عبده إلى الافغاني»[209]، أو كذلك: «**اليسار الاسلامي**[210] يعود إلى الأفغاني من جديد ويبث ناره، ويحيي رماده، ويبعثه من رقاده، ثورة في العقول والأذهان وثورة في الواقع والأعيان»[211]. ولكن إذا ما انتقلنا إلى الضفة الثانية ـ ولا مناص دوماً مع حسن حنفي من الانتقال إلى **الضفة الثانية** ـ وجدنا غشاوة الأَمْثَلة تزول لتخلي مكانها لصحو فكر نقدي نقي نقاء أنبل أنواع البلور. فصحيح أن الأفغاني «يمثل أول ثورة فكرية إسلامية في العصر الحديث» ولكن «ما زال مشوباً بالتفكير الديني التقليدي الشائع وما زالت مشكلته هي الإيمان والعلم، الإيمان لأنه سليل العصر الوسيط والعلم لأنه يعيش في العصر الحاضر أي في القرن التاسع عشر»[212]. وصحيح أن الأفغاني «يرى في الأصل الرابع من أصول التشريع، وهو الاجتهاد، استعمالاً للعقل» وأنه يدعو إلى تحكيم «العقل السليم» وإلى «صفاء العقول من كدر الخرافات وصدأ الأوهام»، ولكن «تصور الأفغاني للعقل تصور إنشائي» و«جدالي» و«تشريعي» و«استدلالي» و«ليس علمياً»: «لكن هذا العقل التشريعي لا يتعدى أحكام التكليف، ومهمته قياس الفرع على الأصل، أما العقل العلمي فمهمته تنظير الواقع أو تحويل الطبيعة إلى رياضة كما فعل جاليليو دون أن ترجع الواقعة إلى واقعة أخرى مشابهة لها؛ فالعقل القائم على التمثيل والذي يقتصر عمله على الاستدلال... ليس هو العقل العلمي الذي يعمل على معطيات التجربة دون أي حكم سابق»[213]. وما بدا لنا لامحدوداً وغير قابل للتحديد في المرآة المُؤَمْثِلة تنبت له في المرآة الناقدة تلك الحدود التي لا غنى عنها كمعيار لتمييز الواقع من الاسطورة: فالأفغاني ليس عنقاء الثورة بل هو مجرد مصلح ديني؛ والحال أن مهمة الاصلاح الديني «مهمة سلبية» لا تتعدى «نقد صور التفكير الديني التقليدي (القضاء والقدر مثلاً)، ونقد أنماط السلوك الديني عند المؤمنين (التقليد مثلاً)، أي أن الاصلاح الديني يقوم بمهمة تصفية الماضي وتجديد التراث القديم، ولكنه لا يضع أسس نهضة فكرية شاملة لإعادة بناء التفكير الديني نفسه وتحويله إلى نظرية علمية الإصلاح الديني يوقظ، ولكن النهضة العلمية تؤسس. لذلك قام الاصلاح الديني على أسس انفعالية بينما قامت النهضة على أسس عقلية. لقد أثار الأفغاني النفوس وأيقظها، ولكن هذه اليقظة لم تتحول إلى نظرية عقلية. لذلك كان تأثيرها وقتياً لم يستمر ولم تتعد مرحلة الإثارة عند تلاميذه»[214]. أما كتاب الأفغاني اليتيم «**الرد على الدهريين**» فإنه في الوقت الذي يتعملق فيه في «**التراث والتجديد**» باعتباره «محاولة لإعادة بناء الفكر الفلسفي»[215] يعود إلى التقزم في «**في فكرنا المعاصر**» باعتباره نموذجاً للضحالة الفلسفية: «العجيب أن العمل الفلسفي الوحيد المتكامل للافغاني وهو «**الرد على الدهريين**» دعوة تقليدية في تصور الله والطبيعة»[216]. فالافغاني لم يمارس النظر العقلي، بل اكتفى بالتهجم، من وجهة نظر «التصور الديني التقليدي»، على «كل الاتجاهات الطبيعية» وجميع

«المذاهب الضالـة»، أي المادية، وكفّر أصحـابها، وبخـاصة منهم من أعطـوا بعداً اجتمـاعياً وسيـاسياً لنزعاتهم الطبيعية أو «الدهرية»: «يهـاجم الأفغاني كـل الاتجاهـات الطبيعية ذات المضمـون الاجتماعي والسياسي، أي على حد قوله السوسياليست والكومـونيست والنهيليست... وينكر عـلى فلاسفـة التنويـر، خاصة فولتير وروسـو، موقفهمـا الطبيعي ومضمونـه الاجتماعي والسيـاسي... ويدمـغ الثورة الفـرنسية («فالأضاليل التي بثها هذان الدهريان هي التي أضرمت الثـورة الفرنسيـة المشهورة ثم فـرقت بعد ذلـك أهواء الأمة وأفسـدت أخلاق الكثـير من أبنائهـا فاختلفت فيهـا المشارب وتبـاينت فيها المـذاهب»، الرد، ص ١٦٢) ويمدح نابليون لأنه حاول إعادة المسيحية ومحو هـذه الاضاليـل»[٢١٧]. ويعمم الأفغاني حملتـه التكفيرية ليشمـل بها لا المـاديين المحـدثين من أمثـال ماركس وداروين فحسب، بـل كذلـك الدهـريين أو الطبيعيين القدامى من أمثال طاليس وديموقريطس وهرقليطس وابيقور ولـوقراسيـوس. وهو لا يصـدر في هجـومه عـلى التيارات الطبيعيـة والمادية عن موقف فلسفي، بـل عن موقف ديني بـاعتبارهـا، جميعها، «مـذاهب تنكر الـروح وترفض الخلق ولا تؤمن بـالأديان ولا تعتـرف بالحسـاب والعقاب». «لقـد هـاجم الأفغاني الموقف الطبيعي لسبب واحد هو أنه يعتبره ضد الإيمان، مناقضاً للدين ومعارضاً للألـوهية، أي أنه يحكم مقاييس الدين في موضوعات علمية صرفة، بل ويحكم تصوراً دينياً تقليدياً على أحدث النظريات العلمية في عصره، أعني مذهب التطور»[٢١٨].

واذا انتقلنا الآن إلى التراث الغربي فوجئنا ـ ولكن هل عاد يجوز الكـلام عن مفاجـأة؟ ـ بمثل هـذا التنـاقض في الموقف من بعض من أهم رمـوزه. ولسنا بحـاجة، ضمن السيـاق الذي نحن فيـه، إلى سَوْق أمثلة من أحكام متناقضة تطول، في من تطوله، شبنغلر، كييركغارد، ماكس فيبر، كارل ياسبرز، اونامـونو، أورتيغا إي غاسيت، بردائيف، الخ. ولكن يخيل إلينا أن المـوقف التناقضي من مفكـر مثل هنـري كوربـان يمكن أن يكون أبلغ دلالة نظراً إلى كونه، باعتباره مستشرقاً، لصيق الارتباط بموضوعنا. فما عيب هنـري كوربان في نظر مؤلفنا؟ عيبه أنه آمن، كأكثرية المستشرقين، بخصوبة المنهج التاريخي وأراد «تطبيقـه على التصوف الاسلامي»، وبالتحـديد على «حكمـة الاشراق» كما تتمثـل في التصوف الإسمـاعيلي وفي «أعمـال السهروردي بوجه عام»[٢١٩]. ولكن ما إن يقر في أذهاننا أن هنري كوربان «وهو مقـدم السهروردي ونـاشر مؤلفاته» هو نموذج للمستشرق الذي يصر على «الاكتفـاء بالمنهـج التاريخي» «إمـا عن حسن نية لايمـان المستشرق بالمنهج التاريخي الذي اثبت جدارته في موضوعات حضارته الخاصة، وإما عن سوء نية لتفريغ الحضارة الاسلامية من مضمونها»[٢٢٠] حتى «نفاجأ» (؟) بحكم يستثني كوربان تحديداً من حكم الادانة العام الصادر على جمهرة المستشرقين لأنه من القلة القليلة التي خرجت على أهداف الاستشراق ومناهجـه معاً، والتي استطاعت أن تتابع تطور مناهج العلوم الانسانية في القرن العشرين وأن تمد الثـورة المنهجية إلى مجال الدراسات الاسلامية لتحررها بالتالي من أحادية المنهج التاريخي والوضعي الموروث من علموية القرن التاسع عشر: «لما ظهرت معظم المناهج الاستشراقية في القرن التاسع عشر الأوروبي، سادها المذهب الوضعي السائد، فخرجت وضعية تاريخية إلى أقصى حد، واستقـر المستشرق في القرن العشرين عـلى هذا المذهب فلم يفارقه، وأصبح متخلفاً عن زميله الباحث الأوروبي في العلوم الانسانية. وإذا كـان الباحثـون الأوروبيون قد ثاروا على المناهج الـوضعية في القـرن التاسـع عشر، فإن زمـلاءهم المستشرقين لم يفعلـوا بالمثل، وظلوا متخلفين فكرياً ومنهجياً لأن الدوافع ثابتة، وأهداف الاستشراق لم تتغير، ولم يخرج على هذا إلا القليل الذي تابع تطور مناهـج العلوم الانسانية... نذكر مثلاً سميث W.C. SMITH وجهوده في وضـع الحضارة الإسلامية ضمن علم تاريخ الأديان، وجهود فون جـرونباوم VON GRUNEBAUM في وضـع الحضارة الاسلامية ضمن الـحضارات المقارنة مستعملاً المنهج البنائي، ومحاولات كوربان H. CORBIN واستعماله المنهـج الفينومينـولوجي وتحليـل الوجـود الانساني من أجـل دراسة التصـوف الاسماعيـلي خاصة»[٢٢١].

ولكن إذا كان هنري كوربان يتحول بضربة من عصـا التناقض المحض من سـوء النية إلى حسنهـا. ومن القاعدة إلى الإستثناء في مجال الدراسات الإستشراقية مناهج ودوافع وأهدافاً، بـل إذا كان منهجـه

بالذات يُعمَّد فينومينولوجياً ومستحقاً للثناء بعد أن كان عُمِّد تاريخياً ومستوجباً للذم، فإن هذا التقييم التناقضي لا ينطوي على خطورة خاصة في حد ذاته، إذ أنه يبقى محصوراً بالمجال المعرفي بحياديته وموضوعيته المفترضة بدون أن يجاوزه إلى المجال الإيديولوجي المثير[٢٢٢] للحساسية. وبالمقابل، فإن «ثقافة الفتنة» هي ما تتمخض عنه ممارسة حسن حنفي للعبة التناقض عندما ينتقل من العكس إلى العكس في الحكم على المفكرين بدالة انتمائهم الطائفي. ففي نص أول يشيد بـ «شبلي شميل، فرح انطون، نقولا حداد، يعقوب صروف، إلخ» لأنهم مثلوا التيار التنويري والنهضوي الذي احتضن «الفكر الطبيعي العلمي ودراسة المجتمعات على نحو علمي»[٢٢٣]. وفي نص ثانٍ يعود إلى الإشادة بـ «شبلي شميل ويعقوب صروف وولي الدين يكن ونقولا حداد واسماعيل مظهر وسلامة موسى وغيرهم» لأنهم كانوا رواداً «للفكر المادي في فكرنا المعاصر» ويسخر من منتقديهم من السلفيين والتقليديين ممن رشقوهم بتهمة الإلحاد «لأنهم يدعون للسببية ويؤمنون بحتمية قوانين الطبيعة ويروجون لنظرية النشوء والارتقاء»[٢٢٤]. وفي نص ثالث يكرر الإشادة بهم ـ مع توسيع القائمة ـ لأنهم دعوا إلى «تأسيس نظرة علمية للكون وإقامة مجتمع علمي أو دولة علمية تصلح من سيرنا الأعرج ومن نظرتنا العوراء... وقد حمل هذه الدعوة منذ القرن الماضي: شبلي شميل، وفرح أنطون، ويعقوب صروف، ونقولا حداد، وولي الدين يكن، وفي هذا القرن: اسماعيل مظهر، وسلامة موسى، وزكي نجيب محمود، وفؤاد زكريا»[٢٢٥]. ولكننا ما نكاد نطمئن إلى إيجابية الدعوة التي حملها هؤلاء المفكرون، ولا سيما إلى **أصالتها** بالنظر إلى أن هذه «الدعوات المعاصرة لإنشاء فلسفة علمية لها ما يؤصلها في تراثنا الفلسفي القديم ولا تحتاج إلى نقل عن التراث الغربي الذي هو في ذاته في هذا الموضوع استمرار لتراثنا القديم»[٢٢٦]، حتى «نفاجأ» (؟؟) بالبنان الذي أشير به إلى كل أولئك ينقلب إلى إصبع اتهام، فإذا بهم موضع طعن وتجريح من حيث كانوا موضع إشادة وتقريظ، أي من حيث «أصالتهم» التي ثبَّتها لهم النص السابق والتي ينفيها عنهم نفياً قاطعاً النص الآتي: «تخاطر هذه الفئة بالوقوع في التقليد، وباستعارة تجارب سابقة، وبالوقوع في العمومية ونسيان الخصوصية، وقد يصل الأمر إلى حد الخيانة للواقع بالاضافة إلى التبعية الفكرية التي قد تصل أيضاً إلى حد العمالة، وذلك لصدور الجديد عن بيئة ثقافية مغايرة لبيئة الثقافة الوطنية، وهي في الغالب البيئة الأوروبية، سواء كانت الدعوة إلى النظم الليبرالية أم إلى النظم الاشتراكية. لذلك كان أنصار التجديد متأوربين، سلوكياً أم ثقافياً... فنظراً لانفصام عديد من المثقفين عن التراث القديم نتيجة للاغتراب الحضاري فإنهم لا يجدون بديلاً إلا في التراث الغربي... وذلك أن أكثرية هذه الفئة تربطها بأوروبا أوشاج ثقافية أو دينية. فقد تربت في مدارس غربية خاصة، دينية أم علمانية، كما نشأت في الغرب وتكونت ثقافياً فيه، وتظن إن التراث القديم تراث إسلامي لا يرتبطون به دينياً أو ثقافياً. فمعظم الداعين من المفكرين المسيحيين مثل سلامة موسى، شبلي شميل، فرح انطون، يعقوب صروف، نقولا حداد، لويس عوض، وليم سليمان، مراد وهبة، وأقلهم من المسلمين مثل اسماعيل مظهر»[٢٢٧].

وفي نصوص كثيرة أخرى يمتنع حسن حنفي عن ذكر الأسماء بالتفصيل، ولكنه يرمي «العلمانيين المسيحيين» جملة، وبخاصة «نصارى الشام» منهم، بـ «الطائفية الضمنية أو الصريحة»[٢٢٨] وبالعمالة «للغرب المسيحي الذي ينتمون إليه بالولاء»[٢٢٩] وبالقيام «بدور الوكلاء لثقافات الآخر ومذاهبه عند الأنا»[٢٣٠]. وإزاء مثل هذه الممارسة المفجعة لـ «ثقافة الفتنة» ما كنا إلا لنمسك ـ خجلاً ـ عن الدخول في أي مناقشة لولا أن في حوزتنا نصوصاً ثلاثة يتولى فيها حسن حنفي الرد ـ على نحو ما عوَّدنا ـ على حسن حنفي، بما يغني عن كل تدخل من جانبنا. النص الأول لا ينفي عن «تلك الفئة» تهمة التقليد فحسب، بل يغالي إلى حد إسناد الأصالة إليها وحدها ونفيها عن كل ما عداها: «أما نحن في علاقتنا بالغرب فقد حدث تجديد لتراثنا الفلسفي إبتداء من الغرب وليس تطويراً لفكرنا الفلسفي القديم إلا عندما نحاول التأصيل والبحث عن الجذور كما حدث في «نظرية التطور» في القرن الماضي عند شبلي شميل وتاصيلها عند أبي العلاء المعري وإخوان الصفا وأبي بكر بن بشرون، وعند اسماعيل مظهر في هذا القرن. ثم آثرنا في جيلنا هذا الإنزواء عن الحضارة المجاورة، واتهمنا كل فكر نشارف عليه بأنه فكر

مستورد دخيل يقضي على أصالتنا وترابنا وأرضنا وشخصيتنا وذاتنا وقوميتنا فنقف منه موقف المعارضة والرفض والهجوم»[٢٢١]. ونجد العذر في ذلك بدعوى أنها ثقافة الأجنبي وحضارة المستعمر، ونحن نهدف إلى تأكيد الذات وإثبات الهوية الضائعة. ومع ذلك وقعنا في تقليد الغرب دون احتوائه، ودخلت الثقافة الغربية في فكرنا القومي دون أن نشعر»[٢٢٢] . أما النص الثاني فينفي عن «تلك الفئة» تهمة التنكر للتراث الاسلامي: فرداً على سؤال وجّهه إليه سائله عن رأيه في موقف منْ «رفضوا التاريخ والتراث العربي الاسلامي رفضاً قطعياً، منهجياً وأخلاقياً» أجاب حسن حنفي وكأنه نسي انه هو الذي أصدر شبيه هذا الحكم في النص الذي استشهدنا به للتو من كتابه «التراث والتجديد» «لا يوجد في الأساس موقف كهذا. فحتى لو تفحصنا ذلك عند ما يسمى بفكرنا المعاصر وممثليه شبلي شميل والتيار المادي الداروينى.. حتى هؤلاء كانوا يرون في التراث الاسلامي جوانب إيجابية كثيرة تساعد الأمة على النهوض، وهم لا يقفون كنقيض كامل للتراث»[٢٢٣]. أما ثالث النصوص فإنه إذ يعود إلى نفي تهمة التنكر للتراث الاسلامي يقلب الآية إلى عكسها فيما يتعلق بتهمة العمالة للغرب، فيضع الطليعة من «تلك الفئة» في طليعة المناضلين ضد الهيمنة الحضارية للغرب «أهل الكتاب يمثلون جزءاً من تراث الأمة وتاريخها الوطني ونضالها ضد الاستعمار. بل إن الطليعة الثورية فيهم تعتبر الاسلام تراث الأمة وتسميه «الاسلام السياسي» وتربطه بنهضة مصر، وبحضارة الشرق، ولا فرق في ذلك بينه وبين الكنيسة الشرقية في مواجهة الاستعمار الغربي. يحافظ على إبداع الشعوب التاريخية، ويسترد من الغرب «فائض القيمة التاريخي»، ويرفض الهيمنة الحضارية للغرب (ويمثل هذا التيار صديقنا د. أنور عبدالملك في دراساته ومقالاته العديدة). ومنهم من يكشف عورات «الحوار بين الأديان» وسيطرة الاستعمار على مؤتمراته من أجل احتواء الشعوب الاسلامية وخداعها بالإخاء الديني، ووقوعها في براثن الاستعمار الجديد من خلال الحب الإلّهي في مواجهة الخطر الإلحادي ومن أجل الإبقاء على النظم التقليدية في البلاد الاسلامية، وبيان مواقف الكنيسة الوطنية في مواجهة الاستعمار الغربي، ووحدة الامة في لحظات الخطر ومواقف النضال المشترك (ويمثل هذا التيار د. وليم سليمان في كتبه ومقالاته»[٢٢٤].

(١) فؤاد زكريا، «مستقبل الاصولية الاسلامية: بحث نقدي في ضوء دراسة للدكتور حسن حنفي،»في مجلة. فكر، العدد ٤ (كانون الاول/ديسمبر ١٩٨٤)، ص ١٧.

(٢) التعبير لحسن حنفي نفسه في نقده محاولة كارل ياسبرز تخريج إلحاد نيتشه على أنه ايمان. انظر: حسن حنفي، في الفكر الغربي المعاصر (بيروت: دار التنوير، ١٩٨٢)، ص ٣٣٥ ـ ٣٣٦. ومع اننا نتفق مع حسن حنفي على تعريف العبارة المتناقضة بأنها تلك التي «يلغي نصفها الثاني نصفها الأول»، إلا أننا لا نجاريه في توكيده أن مثل هذه العبارة «لا تقول شيئاً». وسوف نرى لاحقاً، من وجهة نظر تحليلية نفسية، ما يمكن أن تقوله في حالة حسن حنفي نفسه.

(٣) حسن حنفي، في فكرنا المعاصر، طـ ٢ (بيروت: دار التنوير، ١٩٨٣)، ص ١١٩.

(٤) المصدر نفسه، ص ٧ ـ ٨.

(٥) حنفي، في الفكر الغربي المعاصر، ص ٢١٩ ـ ٢٢١.

(٦) حنفي، في فكرنا المعاصر، ص ١١٢.

(٧) المصدر نفسه، ص ٦٨.

(٨) المصدر نفسه، ص ١٥٧.

(٩) المصدر نفسه، ص ٦٩.

(١٠) حسن حنفي، التراث والتجديد (بيروت: دار التنوير، ١٩٨١)، ص ٨٦.

(١١) المصدر نفسه، ص ١١٩، ولنلاحظ بالمناسبة أن الشواهد المأخوذة من في فكرنا المعاصر تعود زمنياً إلى عام ١٩٧٠، بينما يعود الشاهدان المأخوذان من التراث والتجديد إلى عام ١٩٨١، وهذا ما يحول دون الكلام عن انقطاع أو تحول في التطور الفكري.

(١٢) المصدر نفسه، ص ٦١.

(١٣) المصدر نفسه، ص ٦١.

(١٤) المصدر نفسه، ص ٦١.

(١٥) المصدر نفسه، ص ١٢٩. ولنشر عابرين إلى أن كلام حسن حنفي عن «الوحي باعتباره علماً محكماً» هو استعارة مباشرة، لا مواربة فيها، من هوسرل، ولكن بعد إنابة «الوحي» مناب «الفلسفة» (راجع مقالة هوسرل المشهورة عام ١٩١١: «الفلسفة باعتبارها علماً محكماً Philosophie Als Strenge Wissenschaft».

(١٦) حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، المجلد الأول: المقدمات النظرية (القاهرة. مكتبة المدبولي، ١٩٨٨)، ص ٨٢.

(١٧) المصدر نفسه، ص ١٤٠

(١٨) حسن حنفي، دراسات اسلامية (بيروت: دار التنوير، ١٩٨٢)، ص ٣٣٨.

(١٩) المصدر نفسه، ص ٣١٧.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٣٢٩.

(٢١) المصدر نفسه، ص ٢٩٣.

(٢٢) حنفي، التراث والتجديد، ص ١١٨.

(٢٣) حنفي، دراسات اسلامية، ص ٣١٩.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٣٣٨.

(٢٥) «لماذا غاب مبحث التاريخ في تراثنا القديم؟» هو، بالفعل، عنوان أحد المقالات العشرة التي يتألف منها كتاب دراسات إسلامية.

(٢٦) حنفي، دراسات اسلامية، ص ١١١.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ٣١٨.

(٢٨) حسن حنفي، «من بيروت إلى النهضة. أسئلة واختيار»، في مجلة: الثقافة الجديدة (الدار البيضاء)، السنة ٧، العدد ٢٩ (١٩٨٣)، ص ١٧. (التسويد في النص الاصلي).

(٢٩) حنفي، في الفكر الغربي المعاصر، ص ٢٧.

(٣٠) في: لسنج، تربية الجنس البشري، ترجمة وتقديم وتعليق حسن حنفي (بيروت: دار التنوير، ١٩٨١)، ص ١٦٥ ـ ١٦٦.

(٣١) حنفي، في الفكر الغربي المعاصر، ص ٥٩.
(٣٢) المصدر نفسه، ص ٧٢
(٣٣) المصدر نفسه، ص ١٩١ ـ ١٩٢.
(٣٤) المصدر نفسه، ص ٣٠٨ ـ ٣٠٩.
(٣٥) حسن حنفي، «المسلمون في آسيا»، في· **اليسار الاسلامي** (كانون الثاني/يناير ١٩٨١)، ص ١٦١.
(٣٦) حنفي، **التراث والتجديد**، ص ٧٠.
(٣٧) المصدر نفسه، ص ٧١
(٣٨) حنفي، **دراسات إسلامية**، ص ٢٢٧.
(٣٩) حنفي، **التراث والتجديد**، ص ٧١.
(٤٠) حنفي، **دراسات إسلامية**، ص ١١٧
(٤١) المصدر نفسه، ص ١٩٣.
(٤٢) المصدر نفسه، ص ١٧٩.
(٤٣) حنفي، **في فكرنا المعاصر**، ص ٨٠
(٤٤) حنفي، **التراث والتجديد**، ص ٢٠
(٤٥) حسن حنفي، «هل يجوز شرعاً الصلح مع بني اسرائيل؟»، في. **اليسار الاسلامي** (كانون الثاني/يناير ١٩٨١)، ص ١٠٠
(٤٦) حنفي، **في فكرنا المعاصر**، ص ٢٦.
(٤٧) حنفي، **التراث والتجديد**، ص ١٣.
(٤٨) حنفي، **في فكرنا المعاصر**، ص ١٢٦
(٤٩) حنفي، **التراث والتجديد**، ص ١٣. ولنلاحظ بالمناسبة ان إشكالية الأصل والفرع في العلاقة بين الواقع والفكر لا تجد حلها المزدوج عند حسن حنفي في معكوسيتها فقط، فهناك أيضاً حل ثالث: «فلا الواقع يُستنبط من الفكر ولا الفكر يأتي من الواقع» (**التراث والتجديد**، ص ٢٩)، وإنما «الوحي هو مصدر الفكر» (**التراث والتجديد**، ص٦٨) مثلما هو «مصدر التراث» (**التراث والتجديد**، ص ٢٩).
(٥٠) المصدر نفسه، ص ١٣
(٥١) في· **تربية الجنس البشري**، ص ١١١.
(٥٢) حنفي، **دراسات إسلامية**، ص ٥٩.
(٥٣) حنفي، في. **اليسار الاسلامي**، ص ١٠٠.
(٥٤) المصدر نفسه، ص ٩٩.
(٥٥) «ماذا يعني اليسار الاسلامي؟» في **اليسار الاسلامي**، ص ١٩.
(٥٦) حنفي، **التراث والتجديد**، ص ١٤٤.
(٥٧) المصدر نفسه، ص ١٤٥.
(٥٨) لسنج في **تربية الجنس البشري**، ص ١٧٨.
(٥٩) المصدر نفسه، ص ١١٠.
(٦٠) حنفي، **في فكرنا المعاصر**، ص ١٣٩. ولنا عودة الى دلالة هذا الاستثناء للاسلام من التاريخية.
(٦١) حنفي، **دراسات إسلامية**، ص ٢٢٧.
(٦٢) المصدر نفسه، ص ٢٢٦ ـ ٢٢٧.
(٦٣) المصدر نفسه، ص ٢٢٧ ـ ٢٢٨.
(٦٤) لا يتسع المجال هنا لإجراء دراسة مقارنة، ولكننا لا نستطيع إلا أن نشير إلى أن نقد حسن حنفي للمذهب التاريخي وللمنهج التاريخي يكرر، بصورة حرفية أحياناً، نقد هوسرل لهما في مقاله/كتابه **الفلسفة باعتبارها علماً محكماً**، أي الفلسفة باعتبارها علم الحقيقة المطلقة التي تقصُر عن إدراكها النسبية التاريخية.
(٦٥) حنفي، **التراث والتجديد**، ص ٦٤ ـ ٧٢
(٦٦) حنفي، **في الفكر الغربي المعاصر**، ص ٢٢٣.
(٦٧) المصدر نفسه، ص ٣١٢.

(٦٨) في: لسنج، **تربية الجنس البشري**، ص ٧.
(٦٩) حنفي، **دراسات اسلامية**، ص ١٧٧.
(٧٠) حنفي، **في فكرنا المعاصر**، ص ٥٥.
(٧١) حنفي، **التراث والتجديد**، ص ٦٨.
(٧٢) حنفي، **في فكرنا المعاصر**، ص ١٨٤
(٧٣) حنفي، **التراث والتجديد**، ص ٦٧.
(٧٤) حنفي، **في فكرنا المعاصر**، ص ١٨٤.
(٧٥) حنفي، **التراث والتجديد**، ص ٧١.
(٧٦) حنفي، **في فكرنا المعاصر**، ص ١٨٤.
(٧٧) حسن حنفي، **دراسات فلسفية** (القاهرة. مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٨٨)، ص ١١٤.
(٧٨) حنفي، **في الفكر الغربي المعاصر**، ص ٢٣١.
(٧٩) حنفي، **في فكرنا المعاصر**، ص ٢٨٣.
(٨٠) حنفي، **التراث والتجديد**، ص ١٢٩.
(٨١) حنفي، **من العقيدة الى الثورة**، مج ١، ص ٤٠١.
(٨٢) المصدر نفسه، مج ١، ص ٣٩٩ ـ ٤٠٠
(٨٣) حنفي، **من العقيدة الى الثورة**، مج ٣. **العدل**، ومج ٠٥ **العمل والايمان ـ الامامة** (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٨٨)، ص ٢٧ و٤٦.
(٨٤) حنفي، **دراسات فلسفية**، ص ١٠٢.
(٨٥) في. حنفي، **اليسار الاسلامي**، ص ٤٣ ـ ٤٤.
(٨٦) المصدر نفسه، ص ٢٠٧
(٨٧) حنفي، **في الفكر الغربي المعاصر**، ص ٢٣١.
(٨٨) في: حنفي، **اليسار الاسلامي**، ص ١٤.
(٨٩) حنفي، **التراث والتجديد**، ص ٧٧.
(٩٠) المصدر نفسه، ص ٥٥.
(٩١) حنفي، **من العقيدة الى الثورة**، ص ٦٥ ـ ٦٦
(٩٢) في حنفي، **اليسار الاسلامي**، ص ١٦٩.
(٩٣) حنفي، **في الفكر الغربي المعاصر**، ص ٦٩.
(٩٤) المصدر نفسه، ص ٢٧. وقد يكون من المفيد، دفعاً للتخليط السائد في هذا المجال، التذكير بأنه إن يكن لفظ «الدين» ورد في القرآن ٩٦ مرة، فإن لفظ «الدولة» بالمقابل لم يرد مرة واحدة.
(٩٥) حنفي، **دراسات فلسفية**، ص ١٣٨.
(٩٦) حسن حنفي، **الحركات الاسلامية في مصر** (بيروت: المؤسسة الاسلامية للنشر، ١٩٨٦)، ص ٤٨. ولعله مما يخفف قليلاً من وقع التناقض هنا نسبة هذا الكلام إلى سيد قطب الذي أخذ بدوره فكرة «حاكمية الله ضد حاكمية البشر» عن أبي الأعلى المودودي، والذي يعلن مؤلفنا ـ في الأحوال جميعاً ـ أن مشروعه في تحويل العقيدة إلى ثورة «يستأنف العمل العظيم الذي بدأه الإمام الشهيد سيد قطب» (انظر: **من العقيدة الى الثورة**، مج ١، ص ٤١)
(٩٧) حنفي، **من العقيدة إلى الثورة**، مج ٣، ص ٤٣٨.
(٩٨) «من بيروت إلى النهضة»، في: **الثقافة الجديدة**، ص ١٤. ومهما يكن، فإن كلاماً بمثل هذه الخطورة الايديولوجية لا يكفي لنقضه أن نثبت تناقضه مع كلام او نص آخر لصاحب الكلام نفسه. فلا بد من التوقف أيضاً عند الدعوى بأن الحاكمية الإلهية منصوص عليها في الوحي. وبديهي أن الاعتراض الأولي يمكن أن يأخذ شكل طعن في منهج النص من أساسه ـ وسوف نرى لاحقاً أن لحسن حنفي نفسه اعتراضات جذرية على منهج النص. ولكن الاعتراض الأكثر سداداً هنا هو ذاك الذي يتصل بدلالات الالفاظ وعلم التفسير. فعبارة «إن الحكم إلا لله» قد وردت فعلاً في ثلاث آيات قرآنية، ولكن ليس بالمعنى السياسي للحكم، بل بالمعنى العبادي والعقيدي والخلقي، اي ليس بمعنى الحكومة GOUVERNEMENT، بل بمعنى الحكمJUGEMENT اي القضاء في الإيمان والكفر والشرك والفسوق، والفصل في الحق والباطل، ومعرفة النيات والدخائل، الخ، وذلك كما يتضح بداهة من نصوص الآيات الثلاث: «ان الحكم إلا لله

يقص الحق وهو خير الفاصلين» (القرآن الكريم، «سورة الانعام،» الآية ٥٧)، ﴿إن الحكم إلا لله أمر الا تعبدوا إلا إياه﴾ (المصدر نفسه، «سورة يوسف،» الآية ٤٠)، ﴿ان الحكم إلا لله عليه توكلت وعليه فليتوكل المتوكلون﴾ (المصدر نفسه، «سورة يوسف،» الآية ٦٧). وقد ورد فعل «حكم» ومشتقاته ٨٩ مرة في القرآن الكريم بمعنى قضى وفصل، الخ، بدون أن يرد مرة واحدة بمعنى الثيوقراطية.

(٩٩) لنلاحظ أن حضارة الوحي لا تعني شيئاً آخر سوى الحضارة الدينية. ولكن حسن حنفي يؤثر لفظ «الوحي» على لفظ «الدين» لان «لفظ الدين أصبح لفظاً سلبياً خالصاً لا يؤدي المعنى المقصود به» (حنفي، التراث والتجديد، ص ٦٦).

(١٠٠) المصدر نفسه، ص ٥٩ ـ ٦٠.

(١٠١) المصدر نفسه، ص ٦٢

(١٠٢) المصدر نفسه، ص ٦٦.

(١٠٣) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٢٢٧.

(١٠٤) حنفي، التراث والتجديد، ص ٦١

(١٠٥) المصدر نفسه، ص ٦٨.

(١٠٦) حسن حنفي هو القائل، بالمناسبة، في موضع آخر إن «النبوة أقل من المعرفة الطبيعية، لأن يقينها المستمد «من الوحي وحده» ليس يقيناً «عقلياً رياضياً، كما هو الحال في المعرفة الطبيعية، بل يقيناً خلقياً» (في الفكر الغربي المعاصر، ص ٦٤).

(١٠٧) حنفي، درسات إسلامية، ص ٢٢٨

(١٠٨) حنفي، التراث والتجديد، ص ٦١.

(١٠٩) المصدر نفسه.

(١١٠) لا يميز المناطقة بين مبدأ التناقض ومبدأ عدم التناقض لأنهما عندهم شيء واحد، إذ أن التناقض لا يمكن أن يكون مبدأ. ولكن التمييز بالنسبة إلى فكر حسن حنفي واجب لأن التناقض عنده مبدأ، بل ربما المبدأ الأوحد.

(١١١) في: اليسار الاسلامي، ص ٢٢.

(١١٢) لنلاحظ أن المؤدى التخفيفي الذي تحمله عبارة «الغالب أن. .» لا ينقض الحكم التعميمي الذي تتضمنه عبارة «كل الحضارات». فلو كان قصد المؤلف التخفيف حقاً لكان الأجدر به أن يقول: «الغالب أن أكثر الحضارات... الخ»

(١١٣) هنا تنقلب الحضارة الاوروبية نفسها إلى حضارة مركزية بعد أن كانت، في الشاهد السابق، مثال الحضارة الطردية.

(١١٤) حنفي، التراث والتجديد، ص ١٣١ ـ ١٣٢.

(١١٥) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٣٤٣.

(١١٦) المصدر نفسه، ص ٢٨٣

(١١٧) المصدر نفسه.

(١١٨) حنفي، التراث والتجديد، ص ١٢٩.

(١١٩) المصدر نفسه، ص ١٣١

(١٢٠) في اليسار الاسلامي، ص ٢٨.

(١٢١) المصدر نفسه.

(١٢٢) المصدر نفسه.

(١٢٣) حنفي، التراث والتجديد، ص ٦٣.

(١٢٤) حنفي، في الفكر الغربي المعاصر، ص ٢٣ و٣٣.

(١٢٥) حنفي، التراث والتجديد، ص ١٠٩.

(١٢٦) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٣١٩.

(١٢٧) المصدر نفسه، ص ٣٢١.

(١٢٨) حنفي، التراث والتجديد، ص ٢١.

(١٢٩) المصدر نفسه، ص ٢٢.

(١٣٠) حنفي، في فكرنا المعاصر، ص ٧٦.

(١٣١) حنفي، التراث والتجديد، ص ١١٤.

(١٣٢) حنفي، دراسات اسلامية، ص ٣٣٣

(١٣٣) حنفي، **دراسات فلسفية**، ص ٢٢٥. والتسويد منا.
(١٣٤) وهي بالأصل منقولة عن الإمام الخميني.
(١٣٥) حنفي، **الحركات الاسلامية في مصر**، ص ٢٠. والتسويد منا.
(١٣٦) حنفي، **من العقيدة إلى الثورة**، ج١، ص ٤٠
(١٣٧) المصدر نفسه، ص ٩١.
(١٣٨) المصدر نفسه، مج ٢: **التوحيد**، ص ٢٢٤.
(١٣٩) المصدر نفسه، مج ٢، ص ٢٣٨.
(١٤٠) حنفي، **دراسات إسلامية**، ص ٦٣.
(١٤١) المصدر نفسه، ص ٣٣٦.
(١٤٢) في: **اليسار الإسلامي**، ص ١٥.
(١٤٣) حنفي، **دراسات إسلامية**، ص ٣٣٦.
(١٤٤) في: **اليسار الإسلامي**، ص ١٩٢
(١٤٥) المصدر نفسه، ص ٣٤.
(١٤٦) في: **الثقافة الجديدة**، ص ١٢. وفي الشاهد تصحيف والصحيح «ورفع بعضكم...».
(١٤٧) في: **اليسار الاسلامي**، ص ١٧٢
(١٤٨) التسويد منا والآية المقصودة: «والله فضل بعضكم على بعض في الرزق».
(١٤٩) حنفي، **في فكرنا المعاصر**، ص ١٧٧. ولنلاحظ بالمناسبة ان ثمة، بالاضافة إلى التناقض، خطأ في التأويل. فليس صحيحاً أن عمر بن الخطاب حرَّم الرق عندما قال لابن الاكرمين: «متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم احراراً؟». ولكن الصحيح أنه نهى عن استعباد الاحرار بدون أن يحرِّم استرقاق من تلدهم أمهاتهم عبيداً. فالرق كمؤسسة غير محرم في الإسلام، حتى وإن يكن ـ كالطلاق ـ أبغض الحلال إلى الله.
(١٥٠) المصدر نفسه، ص ٢٠.
(١٥١) في: **اليسار الاسلامي**، ص ٣٨.
(١٥٢) كذا في النص، والصحيح «الصلاة».
(١٥٣) حنفي، **دراسات فلسفية**، ص ١٦٢؛ وانظر ايضاً، ليسنغ، **تربية الجنس البشري**، ص ٤٥ وحنفي، **دراسات إسلامية**، ص ٣٢٢، ودراسات فلسفية أيضاً، ص ٢٠٨.
(١٥٤) حنفي، **دراسات فلسفية**، ص ٥٦٥.
(١٥٥) حنفي، **الحركات الاسلامية في مصر**، ص ١٠.
(١٥٦) ان تكرار التصحيف يؤكد السهو وينفي احتمال الخطأ المطبعي.
(١٥٧) حنفي، **من العقيدة إلى الثورة**، مج ١، ص ٣٦. وهذا الانقلاب في الموقف لن يمنع مؤلفنا من الانقلاب على نفسه مرة ثانية عندما سيعود إلى التوكيد في الكتاب نفسه، ولكن في الجزء الخامس منه، بأن «التفضيل بين السابق واللاحق، بين السلف والخلف إنما يقوم على التصور الهرمي للعالم»، وعندما سيجهر بانتصاره لـ «تصور آخر عكسي يجعل الخلف أفضل من السلف، والقرن المتأخر أفضل من القرن المتقدم: فوراءهم تراث طويل وتجارب سابقة، وأمامهم رصيد ضخم من التجارب البشرية وخبرات الأجيال» (المصدر نفسه، مج ٥، ص ٣٧٠).
(١٥٨) من المؤكد أن السهو هو الذي جعل مؤلفنا يتوهم قول الإمام مالك حديثاً نبوياً!.
(١٥٩) حنفي، **التراث والتجديد**، ص ٢٣، وانظر ايضاً: **في فكرنا المعاصر**، ص ١٨٣، و**دراسات فلسفية**، ص ١٣٧.
(١٦٠) حنفي، **في فكرنا المعاصر**، ص ١٨٣.
(١٦١) حنفي، **الحركات الاسلامية في مصر**، ص ٢٢.
(١٦٢) حنفي، **دراسات اسلامية**، ص ٢٩٦.
(١٦٣) مداورة الاسطورة الديموغرافية هي آلية أخرى من آليات الدفاع عن الانا في مواجهة ما نسميه بالجرح النرجسي الانطروبولوجي. وعلى هذا النحو يتضاعف عدد سكان اوزبكستان ثلاث مرات ونيفاً من حجمهم الحقيقي، فيصير الـ «١٦ مليوناً» حسب الاحصائيات العالمية «خمسين مليوناً» بقلم حسن حنفي!
(١٦٤) في: **اليسار الاسلامي**، ص ١٨٩.
(١٦٥) ينطوي النص بحد ذاته على مغالطتين: فليس صحيحاً، أولاً، أن تطرف الفلاسفة في التنزيه كان تخوفاً من تشبيه

الأشاعرة؛ فالفلاسفة عاشوا وكتبوا وماتوا قبل الأشاعرة، والأشعرية هي التي تولت دفن الفلسفة، والكندي نفسه سبق الأشعري بنحو قرن ونصف قرن من الزمن، ثم إن تنزيه الفلاسفة كان استمراراً بالأحرى للتجريد في العقل اليوناني. وتحديد الكندي السلبي للذات الإلهية يكاد يكون ترجمة حرفية لتعريف الأفلاطوني البينوس وكليمنضوس الاسكندري ـ وكان يردده عنه ـ لله: «ليس الله جنساً، أو فصلاً، أو نوعاً، أو فرداً، أو عدداً، أو عرضاً، أو موضوعاً؛ وليس كذلك كلاً» (انظر اميل برهييه، **تاريخ الفلسفة**، مج ٢، **الفلسفة الهلنستية والرومانية**، ترجمة جورج طرابيشي ، ط ١ (بيروت. دار الطليعة، ١٩٨٢)، ص ٣١٤)

(١٦٦) إنها مرة أخرى الذات الكلية القدرة. تعتيم تام على أي مصدر خارجي للمذهب العقلي في تراثنا وتضخيم لامحدود لدورنا في نشوء هذا المذهب في تراث الغرب.

(١٦٧) حنفي، **دراسات اسلامية**، ص ٩٧ ـ ٩٨

(١٦٨) المصدر نفسه، ص ٣٢٣.

(١٦٩) حنفي، **في الفكر الغربي المعاصر**، ص ١٩ ـ ٢٠.

(١٧٠) حنفي، **في فكرنا المعاصر**، ص ٢٥٢ و٢٨١.

(١٧١) حنفي، **دراسات اسلامية**، ص ٩٥ ـ ٩٦.

(١٧٢) المصدر نفسه، ص ١٣١ ـ ١٣٢.

(١٧٣) المصدر نفسه، ص ١٧٠.

(١٧٤) الواقع أن كل هذه العمليات لم تكن إكراهية إلى هذا الحد، إذ كان موضوعها في الحقيقة أفلوطين وليس ارسطو. وأفلوطين ليس بحاجة إلى «لوي» ليصير إشراقياً: فهو من الأصل إشراقي.

(١٧٥) حنفي، **دراسات إسلامية**، ص ١٧٥.

(١٧٦) المصدر نفسه، ص ١٣٢.

(١٧٧) المصدر نفسه، ص ١٥٠.

(١٧٨) حنفي، **التراث والتجديد**، ص ٥٠.

(١٧٩) حنفي، **دراسات إسلامية**، ص ١٣٢.

(١٨٠) حنفي، **التراث والتجديد**، ص ٥١. ومما يزيد طين جملة هذه المتناقضات بلة أن محاولة الفارابي تُدمغ الآن باعتبارها «توفيقاً» بعد أن كان كيل لها الثناء باعتبارها مثالاً «لعملية الجمع وليس التوفيق»، إذ ان الجمع محمود لأنه «يتم بين عناصر يمكن الجمع بينها» في حين أن التوفيق مرذول لأنه «يتم بين عناصر متباينة متنافرة» (حنفي، **دراسات اسلامية**، ص ١٣٢ ـ ١٣٣).

(١٨١) حنفي، **دراسات اسلامية**، ص ١٧٦ و٢٨٩.

(١٨٢) هذه ليست صورة مجانية، فالتناقض إلهي لأنه من علامات كلية القدرة، وكلية القدرة هي، كما سنرى، الملكوت المحلوم به لحسن حنفي.

(١٨٣) حنفي، **في فكرنا المعاصر**، ص ٢١.

(١٨٤) حنفي، **التراث والتجديد**، ص ٦٧.

(١٨٥) حنفي، **دراسات فلسفية**، ص ١٤٧

(١٨٦) حنفي، **في فكرنا المعاصر**، ص ٢١.

(١٨٧) حنفي، **في الفكر الغربي المعاصر**، ص ٢١

(١٨٨) حنفي، **التراث والتجديد**، ص ١٤٧.

(١٨٩) المصدر نفسه، ص ١٢١.

(١٩٠) في. **اليسار الاسلامي**، ص ٣٠.

(١٩١) حنفي، **دراسات إسلامية**، ص ٣٧.

(١٩٢) حنفي، **في فكرنا المعاصر**، ص ٥٨.

(١٩٣) حنفي، **الحركات الاسلامية في مصر**، ص ١٩.

(١٩٤) حنفي، **من العقيدة الى الثورة**، مج ١، ص ٣٩٧.

(١٩٥) المصدر نفسه، مج ١، ص ٣٩٢.

(١٩٦) نعتقد، بالمناسبة، أن «سلفية» لوثر لا تقبل المقارنة والمماثلة مع سلفية ابن تيمية. فلوثر أراد العودة إلى الكتاب ليفتح

باباً إلى التقدم كانت تسده الكنيسة الكاثوليكية. أما ابن تيمية فقد أراد العودة إلى الكتاب ليغلق باب التقدم بالذي كان فرّجه المعتزلة والفلاسفة. ومن هذا المنظور فإن محمد عبده ورشيد رضا كانا أقرب في سلفيتهما إلى لوثر منهما إلى ابن تيمية. والمسألة على كل حال ليست مسألة أفراد واختيارات شخصية، بل هي أيضاً مسألة تاريخ وشروط موضوعية: فأفق التاريخ كان بالنسبة إلى ابن تيمية مسدوداً بينما كان عصر نهضة في انتظار كل من لوثر ومحمد عبده ورشيد رضا.

(١٩٧) حنفي، في فكرنا المعاصر، ص ١٨٣.
(١٩٨) دراسات اسلامية، ص ١٤.
(١٩٩) المصدر نفسه، ص ٣٢٢.
(٢٠٠) حنفي، التراث والتجديد، ص ٨٧.
(٢٠١) حنفي، في فكرنا المعاصر، ص ١٨٤.
(٢٠٢) المصدر نفسه، ص ٩٢.
(٢٠٣) في: اليسار الاسلامي، ص ٦.
(٢٠٤) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٨٨.
(٢٠٥) هذا لن يمنع مؤلفنا، طبعاً، من أن يدافع هو نفسه عن الخلافة باعتبارها «رمزاً لوحدة الأمة»، ومن أن يتحدث بالتالي عن «فجيعة المسلمين بقضاء كمال أتاتورك عليها». انظر: اليسار الاسلامي، ص ١٥٩.
(٢٠٦) حنفي، الحركات الاسلامية في مصر، ص ٢٤ ـ ٢٦.
(٢٠٧) وربما أيضاً في آخر حلقاتها، وهي التي يشغلها حسن حنفي نفسه، وبتصريحه، وهو القائل في مقدمة: من العقيدة إلى الثورة إن حركة الإصلاح الديني تتسلسل «من الأفغاني إلى محمد عبده إلى رشيد رضا إلى حسن البنا إلى سيد قطب ثم إليّ»، من العقيدة إلى الثورة، مج ١، ص ٤٩.
(٢٠٨) في: اليسار الاسلامي، ص ٤٨.
(٢٠٩) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٢٧٩.
(٢١٠) هو اسم واحدة من عدة حركات سياسية/ايديولوجية أراد حسن حنفي تأسيسها.
(٢١١) في: اليسار الاسلامي، ص ٦.
(٢١٢) حنفي، في فكرنا المعاصر، ص ١٠٧.
(٢١٣) المصدر نفسه، ص ١٠٥.
(٢١٤) المصدر نفسه، ص ١٠٢ ـ ١٠٣.
(٢١٥) حنفي، التراث والتجديد، ص ١٣٠.
(٢١٦) حنفي، في فكرنا المعاصر، ص ١٠٧.
(٢١٧) المصدر نفسه، ص ١٠٩ ـ ١١٠.
(٢١٨) المصدر نفسه، ص ١٠٧.
(٢١٩) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٢١٤ و٢٢٢.
(٢٢٠) المصدر نفسه، ص ٢٢٨ و٢٢٢.
(٢٢١) حنفي، التراث والتجديد، ص ٦٤.
(٢٢٢) التعبير هو لجورج قرم في وصفه للثقافة التي أفرزتها الحرب الطائفية اللبنانية.
(٢٢٣) حنفي، دراسات فلسفية، ص ٧٦.
(٢٢٤) حنفي، في فكرنا المعاصر، ص ٧٣.
(٢٢٥) حنفي، دراسات اسلامية، ص ٩٣.
(٢٢٦) المصدر نفسه.
(٢٢٧) حنفي، التراث والتجديد، ص ٢٥.
(٢٢٨) حنفي، دراسات فلسفية، ص ١٨٣.
(٢٢٩) المصدر نفسه، ص ٥٨٣.
(٢٣٠) المصدر نفسه، ص ١٢٠.
(٢٣١) موقف سينقلب إلى عكسه كما سنرى لاحقاً.

(٢٢٢) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٨٨ ـ ٨٩.

(٢٢٣) حسن حنفي في حوار حول «الدين والتراث والثـورة»، أجراه معـه قيس خزعـل جواد، في مجلـة: الوحـدة، العدد ٦ (آذار/مارس ١٩٨٥)، ص ١٣٠.

(٢٢٤) في: اليسار الاسلامي، ص ٤٥. وبالمناسبة، إن ممارسة «ثقافة الفتنة» تتخذ لدى مؤلفنا بعداً أكثر تعميماً وشمـولية، وربما أكثر خطورة أيضاً، عندما تجاوز «أهل الكتاب» إلى الفرق أو الطوائف الاسلاميـة. وحسبنا هـذا الشاهـد: «إن المستشرقين متعاطفون بطبيعتهم مع الشيعة على حساب أهل السنة. فالفكر الشيعي ونظرياته عن التـوسط والتجسد والإمام والسر اقرب إلى الفكر المسيحي الافلاطوني... فضلاً عن أن الشيعة كانوا باستمرار أقل معـارضة للسيطـرة الاوروبية، وكانوا مرتعاً خصباً لإنشاء الفرق الدينية والاتجاهات السيـاسية المـوالية لـلاستعمار» (حنفي، دراسـات إسلامية، ص ٢٢٣).

٢ الوظيفة النفسية للتناقض

لقد آن الأوان لطرح السؤال الذي لا بد أن يكون طال انتظار القارىء له: كيف يمكن أن تصدر كل هذه المتناقضات عن عقل واحد؟ كيف يمكن لقلم واحد أن يمارس لعبة اليدين اللتين تأخذ واحدتهما منك ما تعطيكه الأخرى؟ كيف يمكن لمفكر واحد أن يقول الشيء وعكسه في آن واحد ومن جهة واحدة وبدرجة واحدة من الصدق الذاتي؟

إن محاولة الإجابة عن هذه الأسئلة، التي قد تبدو للوهلة الأولى مستحيلة، ممكنة مع ذلك إذا أخذنا بعين الاعتبار أن التفكير المنطقي ليس هو الشكل الوحيد للتفكير، وأن هناك إلى جانب التفكير المنطقي تفكيراً لامنطقياً وما قبل منطقي، وأن مبدأ عدم التناقض ليس علامة فارقة إلا للضرب الأول من التفكير، وأن التناقض ينفي المنطق وليس التفكير. ذلك أننا لا نستطيع أن ننكر إن الانسان البدائي يفكر وإن كان لا يعرف كيف يقيم في الغالب علاقات منطقية بين الأشياء، وأن الطفل أيضاً يفكر وإن كان يجهل المقولات المنطقية، وأن الانسان الهذائي كذلك يفكر وإن كان يقيم تفكيره على أساس خرق قوانين المنطق. بل نستطيع أن نذهب إلى أبعد من ذلك ونقول: إن التفكير اللامنطقي أو القبمنطقي يقوم هو نفسه على ضرب من المنطق، هو المنطق اللامنطقي أو المنطق القبمنطقي، أي المنطق الذي يستمد مصادقه لا من الواقع الموضوعي، الذي ما وجدت المقولات المنطقية إلا برسم معرفته، بل من الواقع الذاتي للذات المتمحورة على ذاتها والتي لا تتعاطى مع العالم المحيط ـ هذا اذا تعاطت معه ـ إلا من خلال مقولات نفسية ووجدانية تقيم مع ناسه وأشيائه علاقات حب وكره، لا علاقات معرفة.

يقول حسن حنفي في معرض تحليله للباحث التراثي من التقيد بالنظرة العلمية والموضوعية الصارمة: «إن الاتجاه النفسي هو الواقع كله، سواء من قبل الجماهير المكونة للواقع أو من قبل المحلل الذي تتحدد رؤيته للواقع باتجاهه النفسي مهما قيل في الموضوعية والحياد»[١].

وهذا التعريف نتبناه بدورنا بحرفيته. فعندما يضحي الواقع النفسي هو الواقع كله، أي عندما لا تعود مقومات الواقع كامنة فيه ولا أبنيته قائمة فيه ولا مرجعيته عائدة إليه، يتوقف عمل المقولات المنطقية، بل تنتفي الحاجة إلى وظيفتها أصلاً. فالمقولات المنطقية هي أداة لبناء أو لتنظيم الواقع من حيث هو علاقات موضوعية. وهذه العلاقات تتضمن حتى ذاتية الباني أو المنظِّم. فلولا الواقع ومحك الواقع بل صخرة الواقع لانفلتت الذاتية من عقالها ولابتلعت كل شيء حتى حاملها. وهذا ما يحدث تحديداً في الحالات الهذائية. ولكن الواقع، بعكس الذاتية، لا ينفلت من عقاله. فالشيء لا يمكن أن يكون وألا يكون في آن واحد، والشيء لا يمكن أن يكون هو الشيء وعكسه في آن واحد. والأشياء، حتى لو غرقت في أكثر حالاتها سديمية، تظل هي الأشياء، أي قابلة للتعقل، قابلة للبناء والتنظيم، بوساطة مقولات المنطق واكتشاف واقع الأشياء، أو الاصطدام به، هو الذي يتأدى بالكائن البشري، سلالياً وفردياً، إلى اختراع ومعاودة اختراع المقولات المنطقية: الهوية، الزمان، المكان، الكم، الكيف، الخ. وكما لاحظ نيتشه فإن الفيلسوف، وليكن هراقليطس الميغاري، يستطيع بالفرض أن ينفي مبدأ الهوية وأن يضع التناقض؛ ولكنه عندما يتصرف في الواقع فإنه لا يتصرف على هذا الأساس؛ وإلا فما الذي يفسر أنه «إذا ما لقي في طريقه بئراً أو حفرة تحاشاهما»[٢]؟ ولهذا أصلاً تجمع أجيال البشرية على اعتبار سن الرشد أهم مفصلة في تاريخ الفرد في مساره من المهد إلى اللحد: ففي تلك السن يكف الطفل عن أن يكون طفلاً ويصير مسؤولاً عن أفعاله بعد أن يكون اكتسب المقولات المنطقية كافة. وتدل أبحاث جان بياجيه، وهو من الثقاة في كل ما يتعلق بتطور اللغة والفكر لدى الطفل، أن اكتساب الطفل لمقولات التفكير المنطقي وللقدرة على إتمام العمليات المنطقية الأساسية، يتم في المرحلة ما بين السابعة والثانية عشرة، إذ ينجز الطفل في هذه المرحلة عملية الانتقال من طور «الفكر المتمحور على الذات» إلى طور «الفكر المنطقي» الذي يقيم أو يحاول أن يقيم بين الأشياء علاقات موضوعية[٣]. والحال أن هذه المرحلة تطابق، كما يلاحظ التحليل النفسي،

مرحلة الكمون، أي المرحلة التي تسجل فيها الغريزة الجنسية الطفلية، أو القبتناسلية، تراجعاً سوياً وصحياً استعداداً للدخول في مرحلة الجنسية الراشدة أو التناسلية. وهذا الترابط المحتمل بين النضوج المنطقي والمعرفي من جهة، وبين كبت الجنسية الطفلية والقبتناسلية من الجهة الثانية، يمكن أن تكون له اهمية فائقة في فهم وظيفة التناقض ودلالته في الحالة التي نحن بصددها. فإذا كان المعيار الأول للدخول في سن الرشد هو اكتساب المقولات المنطقية، فإنه من الممكن قلب المعادلة والقول بأن خسران أولى المقولات المنطقية وأكثرها جوهرية، ونعني مقولة الهوية ومبدأ عدم التناقض، يمكن أن يعني، من وجهة نظر نفسية لا فيزيولوجية، معاودة للسقوط في المرحلة الطفلية. وبمعنى آخر، إن النكوص المنطقي يمكن أن يكون علامة نكوص نفسي. ومما يعزز هذا الاحتمال بأن الوظيفة التي يؤديها النكوص في الحالتين كلتيهما غالباً ما تكون واحدة: الإحياء النرجسي لكلية القدرة المفتقدة. فعلى صعيد النكوص المنطقي نستطيع أن نلاحظ أن خرق مبدأ عدم التناقض يمكن أن يتبدى، بالنسبة إلى الفاعل المعني، وكأنه ضرب من منطق أعلى، قفزة إلى ما فوق المنطق وإلى ما بعد المنطق وليس ارتداداً نحو ما قبل المنطق وما دون المنطق. آية ذلك أن مبدأ عدم التناقض ليس قانوناً عادياً ومثل غيره من قوانين المنطق، بل هو مبدأ المبادىء قاطبة ومسلمة المسلمات كافة. فهو قانون الهوية، قانون الجوهر، بينما القوانين الأخرى قوانين للأعراض؛ ومن ثم فإنه، على حد تعبير أرسطو بالذات في «ما وراء الطبيعة» المرجع الأخير لكل برهان والمنطلق الأول لكل مسلمة. وإذا كان هو المبدأ الذي يشرط كل مبدأ آخر بدون أن يكون هو نفسه مشروطاً بأي مبدأ آخر، فلا عجب أن يتبدى وكأنه مطلق إلّهي آخر. وككل مطلق فإنه يحيل ذلك النسبي الذي هو الكائن البشري إلى جرحه النرجسي. ومن هنا وجد على الدوام بين الفلاسفة من يحلم بامتلاك القدرة على خرقه. وليس من قبيل المصادفة أن يكون نيتشه، وهو فيلسوف إرادة القوة، قد قرأه على أنه لا يعبر عن ضرورة أنطولوجية بقدر ما يمثل عرضاً من أعراض العجز البشري: «إن استحالة قول الشيء وضده تثبت عجزنا وليس حقيقة ما»[4]. وبما أن الاعتراف بالعجز غالباً ما يخفي حنيناً إلى كلية القدرة ونداء إلى الجبروت، فإن حل تلك الاستحالة غالباً ما يكون هو الهاجس الطاغي في ملكوت المنطق السحري لهذاء العظمة. فممارسة التناقض امتياز إلّهي، وكيف لا يكون جبل الأولب هو مقام المصاب بهذاء العظمة ما دام هو وحده الذي يستطيع، دون سائر البشر، أن يناقض نفسه بدون أن يقع في التناقض، وأن يقول الشيء وعكسه بدون أن يفقد الشيء شيئاً من ماصدقه؟ ولا غرو أصلاً أن يكون المصاب بهذاء العظمة، بالإضافة إلى نفسه، هو الفيلسوف بامتياز. وكيف لا يكون هو كبير الخيميائيين ما دام انفرد وحده، دونهم جميعاً، بوضع يده على سر الحجر الفلسفي؟

شبيه هذه الخيمياء وشبيه هذا الفوز بسر الحجر الفلسفي نلتقيهما في ملكوت النكوص النفسي. فبيت القصيد هنا أيضاً الإحياء النرجسي لكلية القدرة المفتقدة. ولكن بدلاً من أن يأخذ هذاء العظمة في هذه الحال شكل تخل عن مكتسبات النمو المنطقي، يتلبس شكل تخل عن مكتسبات النمو الجنسي ـ الطفلي لمرحلة الكمون. ماذا يكتسب الطفل في هذه المرحلة؟ إن الإجابة عن هذا السؤال قد تكون أسهل إذا عكسناه: ماذا يخسر الطفل في هذه المرحلة التي يدل اسمها بالذات، الكمون، على أنها مرحلة «خسارة» أكثر منها مرحلة «كسب»؟ إنه يخسر الوهم، كما يجيبنا التحليل النفسي[5]. يخسر نظريات الجنسية الطفلية وأخاييلها. يخسر أوهام كلية القدرة التي كان يرأىء بها له مبدأ اللذة، ويبدأ باكتشاف قصوره ونسبيته وتناهيه في عالم ليس هو محوره، ويتخلى عن لغة الإنكار شبه الهذائية ليستبدلها بلغة أكثر واقعية هي لغة الاعتراف والتعرف. وهكذا فإن مرحلة الكمون، إذ تقطع الجسور مع الوهم، تمد بالمقابل الجسور نحو الواقع. ومن هنا كانت هي المرحلة التي يتم فيها اكتساب الأدوات الناظمة لمعرفة الواقع، أي المقولات المنطقية.

علامَ يقوم تخييل كلية القدرة في مرحلة الجنسية الطفلية القبتناسلية؟ على نفيين، أو بالأحرى على إنكارين كبيرين: إنكار الفارق بين الأجيال وإنكار الفارق بين الجنسين. فكلية القدرة لا ترتضي للذات الطفلية المتمحورة حول ذاتها أن تكون مولودة من غيرها. فالطفل هو والد ذاته. وكيف تتولد الذات من

غيرها ما دام الغير لا وجود له أصلاً في نظر الأنا الطفلي الممدود الحدود إلى العالم كله؟ ومن هنا نفي الفارق بين الأجيال. فالأب لا وجود له كأب، وأبو الابن هو الطفل ذاته، والأب لا يملك شيئاً لا يملكه الإبن. وهذه الرواية العائلية القائمة، كما تقضي القاعدة الذهبية لهذاء العظمة، على أساس التوالد الذاتي، تتضامن مع نظرية جنسية طفلية تقوم هي الأخرى على مبدأ الواحدية. فكما أنه لا وجود إلا لوالد واحد وحيد هو الإبن نفسه، كذلك فإن عضو التناسل لا يمكن إلا أن يكون واحداً وحيداً، وهو ذاك الذي يملكه الإبن نفسه. والمتضمَّنات أو المستتبعات الجبروتية لهذه الواحدية الجنسية لا تخفى على العيان. فلو أقر الطفل بالاثنينية الجنسية، أي بوجود الجنسين والفارق بينهما، لكان مضطراً إلى الاعتراف بوجود الآخر. والحال أن كل وجود للآخر يُستشعر من قبل الذات، المحوَّمة في ملكوت قدرتها، على أنه انتقاص من وجودها. ثم إن تخييل العضو التناسلي الواحد الوحيد لا يغني عن الاعتراف بوجود الآخر فحسب، بل يستتبع مكسباً ثانياً. فهذا الآخر الذي تغني النظرية الواحدية الجنسية عن الاعتراف بوجوده هو بالضرورة موجود مؤنث وإلا لما كان هو الآخر ولما وجد أصلاً الجنسان والفارق بينهما. وبما أن الأنوثة في نظر الطفل الواحدي الرؤية هي واقعة ثانوية، لا أولوية، أي بمعنى أنه لا وجود للأنثى كأنثى، لأنها ليست إلا موجوداً مذكراً قد خُصي، فإن الواحدية الجنسية إذ تغني الطفل عن الاعتراف بالآخر، الذي لا مناص في هذه الحال من أن يكون كائناً مخصياً، تتيح له أن يذود عن نفسه شر أفدح خطر يمكن أن يتهدد تماميته النرجسية، الا هو خطر الخصاء المتوهم. وعلى هذا النحو يراكم الأنا القبتناسلي للطفل إنكاراته للواقع، ويتخذ من أخاييله الجبروتية ضمادات لوقف نزيف الجرح النرجسي الذي تحدثه فيه شفرة الواقع. ولكن بما أن النمو قانون بيولوجي، فإن الطفل لا يملك أن يبقى طفلاً ومرحلة الكمون هي التي تهيئه للدخول إلى عالم الراشدين، وللانتقال من الطور الطفلي الذي تكون فيه السيادة، كل السيادة، لمبدأ اللذة الى الطور الراشدي الذي يشتغل وفق مبدأ الواقع. على أن مرحلة الكمون ـ ومن هنا اسمها ـ ليست بحد ذاتها مرحلة معرفة بقدر ما هي مرحلة كبت. فسيرورة المعرفة لا يمكن أن تبدأ ما لم تنقشع أولاً غشاوة الوهم. فليس للانسان أن يصير ما هو إلا إذا كفّ أولاً عن أن يكون ما ليس هو. فالطفل ليس كائناً إلهياً ليكون والد ذاته بذاته[6]. والطفل ليس كائناً راشداً ليكون، وهو طفل، مالكاً، على صعيد القدرة التناسلية، لما لا يملكه سوى الراشدين، وعلى رأسهم ممثلهم الأول، الأب. وبعبارة أخرى، إن الطفل ليس كائناً مكتمل النمو، من حيث الأهلية التناسلية، ليكون خصم الأب ونِدّه وبديله كزوج للأم. والطفل ليس كائناً أحادي الجنس، مكتفياً بذاته في حلقة دائرية من الوجود، كالدودة ينكح رأسها ذنبها، ليستغني عن وجود الآخر وعن جنس الآخر. والطفل أخيراً ليس بمنجى من «التأنيث»، الذي يقيم في وهمه علامة مساواة بينه وبين الخصاء، ليمارس مبدأ اللذة بلا رادع وليخرق القانون[7] بلا قصاص.

إن كبت جميع هذه الأوهام أو التحرر منها لا يمكن أن يتم بطبيعة الحال إلا على صعيد نظرية المعرفة. فـ «تجاوز كلية القدرة له على الأخص جانب معرفي، وهو يتفعَّل عن طريق النفاذ إلى الواقع ومن خلال الاعتراف بالتبعية لهذا الواقع... فمع المراهقة، أي مع النمو الجنسي، تنتهي مرحلة الانسان الحلمية»[8]. ذلك أن «الحلم والجنسية الطفلية يرتبطان بعملية معرفية واحدة، هي الهلوسة، من حيث أنها «على حد تعبير فرويد في «تفسير الأحلام» «نمط عمل بدائي للجهاز النفسي جرى استبعاده بسبب عدم فعاليته»[9]. وبما أن المنطق ونظرية المعرفة متضامنان، كما هو معلوم، في تاريخ تقدم الفكر البشري، فمن المباح لنا أن نفترض أن رفيقي الدرب هذين لا يفترقان أيضاً في سيرورة النكوص. وهذا ما يتيح لنا أن نعطي تأويلاً جديداً لظاهرة التناقض في التفكير التي رصدناها مطولاً لدى حسن حنفي. فالتناقض هو شكل التفكير النكوصي، بينما الهلوسة هي مضمونه. فبالهلوسة وحدها يمكن خرق مبدأ الهوية. فمنطقياً يستحيل أن يكون (أ) هو عكس (أ). ولكن بالهلوسة يمكن فعلاً أن يكون (أ) هو غير (أ) وعكس (أ). أفليس الحلم التالي هو من أكثر الأحلام تواتراً: «رأيت فلاناً في المنام. كلا، لم يكن فلاناً. كان فلاناً ولم يكن فلاناً...»؟ ولكن ما الهلوسة؟ أليست هي قراءة رغبية للواقع؟ فليس الواقع هو الواقع، بل الواقع هو

ما نريد أن يكونه أو ألا يكونه. الهلوسة إذن ليست ضرباً من المعرفة، بل إضراب بالأحرى عن المعرفة. الهلوسة ليست معرفة للواقع، بل إسقاط رغبي أو ابتلاع رغبي له. إنها الرغبة وقد صارت واقعاً، أو هي الواقع وقد سحرته الرغبة. ولكن هل كلية القدرة شيء آخر إلا هذا التعاطي السحري مع الواقع؟ كل ما نريده يكون لمجرد أننا نريده، وكل ما لا نريده لا يكون لمجرد أننا لا نريده. إرادتنا قدرة، وقدرتنا واقع، وليس من مسافة على الإطلاق بين إرادتنا وقدرتنا، ولا بين قدرتنا والواقع. نقول للأشياء: كوني، فتكون، ولا تكوني، فتزول من الوجود.

الهلوسة إذن تؤدي وظيفة التناقض إياها. فهي الأخرى لعبة إلّهية، وممارستها وقف على ساكني جبل الأولمب. فإن يكن الكائن البشري قابلاً للتعريف بأنه الموجود الذي تحدّ قدرته إرادته، ويحدّ الواقع قدرته، فإن الموجود الإلّهي، الذي ما وجد كما رأينا إلا ليكون كل ما لا يستطيع الموجود البشري أن يكونه، هو كائن لا حدود لقدرته سوى إرادته ولا حدود للواقع الخارج له سوى قدرته المباطنة.

ومن هنا نستطيع أن نعاود قراءة جميع التناقضات التي رصدناها قراءة جديدة. فما هو متناقض هو أيضاً كل ما هو مرئي بعين الرغبة. فليس (أ) هو عكس (أ) إلا لأن (أ) هو مرة (أ) الواقعي ومرة (أ) الرغبي. فالرغبة هي منطق اللامنطق. والجدل الحقيقي ليس بين (أ) و(أ)، بل بين الرغبة والواقع، أي ليس (أ) هو الذي يناقض (أ)، بل الرغبة هي التي تناقض الواقع طوراً والواقع هو الذي يناقض الرغبة تارة.

لكن إذا كان كل شيء يضاد كل شيء، فكيف السبيل إلى معرفة الشيء من ضده؟ كيف السبيل إلى تمييز (أ) الواقعي من (أ) الرغبي؟

ثمة جملة يطيب لحسن حنفي أن يرددها نقلاً عن ابن رشد: «الحق لا يضاد الحق»(١٠). ومع أن لهذه المصادرة استثناءاتها(١١)، فإنها تصلح لأن تكون المعيار المنشود إذا ما فهمنا «الحق» على أنه ما هو موجود حقيقة، أي تحديداً «الواقعي» بالمقابلة مع «الرغبي». وهذه الواقعية هي التي تملي علينا أن نعود ثانية إلى التمييز بين شكل التناقض ومضمونه. فـ «أ» لا يمكن أن يكون عكس «أ» إلا من حيث الشكل فقط، أما في الواقع فإن (أ) لا يمكن أن يكون عكس (أ) لأن مضمون (أ) الأول ليس هو مضمون (أ) الثاني. ماهية هذا رغبية، وماهية ذاك واقعية. وللواقع معيار لا يخطىء: فعلامته الفارقة هي النقص، وبالتالي قابلية النقد. أما الموجود الرغبي فهو بالمقابل الموجود المثالي، أو بالأحرى الموجود المؤمثل الذي علامته الفارقة الكمال الذي لا يقبل غير التقريظ. وعلى ضوء النقد من جهة أولى، والتقريظ من جهة ثانية، نستطيع أن نفكك كل سلسلة التناقضات التي رصدناها لدى مؤلفنا. فكل (أ) مرفوع إلى منزلة المثال هو في الغالب(١٢) موجود خيالي من اختراع الوهم الهلوسي، وكل (أ) مخفوض القيمة أو منقود هو موجود واقعي من نتاج النشاط المعرفي(١٣). وحسبنا أن نعيد بسرعة تحليل بعض التناقضات من حيث المضمون، لا الشكل، هذه المرة.

لنأخذ أمثلتنا التناقضية بعكس ترتيبها السابق ولنبدأ بالأفغاني. فالأفغاني كما رأينا أفغانيان. ولكن واحدهما لا يناقض الثاني إلا لأنه يحمل الاسم نفسه، لا لأنه ينتمي إلى العالم نفسه. فهناك الأفغاني المتخيَّل، المُهَلْوس به، عنقاء الثورة الدائمة وصاحب محاوله كبرى للتركيب الفلسفي. ولكن هناك أيضاً الأفغاني الحقيقي، الأفغاني الواقعي، الأفغاني المنظور إليه بعين المعرفة، أي بعين التقييم الموضوعي والنقدي، وهو الأفغاني المحدود بحدود عصره، الأفغاني الذي ما كان له إلا أن يكون مصلحاً دينياً ـ ومن النمط التقليدي ـ لا أن يكون فيلسوفاً. وهذا الأفغاني الثاني، الحقيقي، يملك على كل حال أوراقه الثبوتية. فما يؤكد أنه هو هو الأفغاني، وليس ذلك الآخر، هو أن متاعه من الفلسفة كان ضحلاً، وفي حدود المتاح في سياق عصره ولا يتعدى، على حد تعبير حسن حنفي، «الأقاويل»؛ وأن أسلوبه كان «أسلوب الخطابة والإنشاء ولغة التشبيه والاستعارة» (فضلاً عن السجع)؛ وأنه عندما تصدى لـ «دحض» داروين دحضه على منوال أهل عصره بسلاح النكتة العامي: «على زعم دارون هذا يمكن أن يصير البرغوث فيلاً بمرور القرون وكر الدهور وأن ينقلب الفيل برغوثاً كذلك»؛ وأنه حاجج في الفلسفة

وكأنه يخطب من فوق منبر في جامع، فما وجد ما يصف به النيتشوية سوى أنها «جرثومة الفساد، وأرومة الأوباد، وخراب البلاد، وبها هلاك العباد»؛ وأنه مارس النقد الفلسفي كما كان يمكن أن تمارسه جارة من أهل زمانه تَصْلي جارتها في الحارة بنار لسانها، فقال في التشنيع على فلاسفة التنوير: «كانوا صدمة شديدة على بناء قومهم، وصاعقة مجتاحة لثمار أممهم، وصدعاً متفاقماً في بنية جيلهم، يميتون القلوب الحية بأقوالهم وينفثون السم في الأرواح بآرائهم، ويزعزعون راسخ النظام بمساعيهم، فما رزئت بهم أمة ولا مني بشرهم جيل الا انتكث فتله وسقط عرشه»[١٤].

والفارابي أيضاً فارابيان. ولأنهما اثنان في الحقيقة، لا واحد، فإن تناقضهما لا يخلّ بمبدأ الهوية. أولهما الفارابي الذي يصح أن نقول فيه أنه من نتاج عمل مبدأ اللذة الذي يشتغل وفق نمط هلوسي. وذلك هو الفارابي المحلق فوق عصره وبيئته، اللامحدود بحدودهما، القادر على تربيع الدائرة وعلى الجمع لا بين «الحكيمين» فحسب، بل كذلك بين «المثال والواقع، الصورة والمادة، الآخرة والدنيا، النازل والصاعد، الداخل والخارج، إلى آخر ما يقوله الفارابي في محاولته الرائدة»[١٥]. وهذا الفارابي الوهمي منسوج، كما هو واضح للعيان، من نسيج كلية القدرة. فهو لا يخطىء حتى عندما يقع في واحد من أفدح الأخطاء التاريخية التي وقع فيها المثقفون من أهل عصره عندما نسبوا تاسوعات أفلوطين إلى ارسطو، بل يبلغ في خطئه هذا «قمة الفكر، بحثاً عن الشامل، واتجاهاً إلى المحور، وإعادة التوازن بين أطراف الموقف الفلسفي، وانطلاقاً نحو الوحدانية»[١٦]. وهذا الفارابي المُعْلق يكون، حتى وهو يشرح أرسطو، «هو الأصل وأرسطو هو الفرع»[١٧]، بل إن الشرح نفسه «كثيراً ما يكون أكثر فهماً من النص، وأكثر عقلانية، وأقرب إلى الصدق منه»[١٨]. ولئن لقب الفارابي بالمعلم الثاني، فذلك لا يعيبه[١٩]، لأن أسبقية المعلم الأول عليه أسبقية تاريخية محض، وهي، بحكم من أنها تاريخية، تقزّم أرسطو وتأسره في قمقمها بينما تترك للفارابي المارد، بحكم لاحقيته، امتياز اللاتاريخية الإلهي: «إن أرسطو جزء من الحضارة اليونانية وداخل في جدل التاريخ في حين أن الفارابي خارج عنها وواصف لجدل التاريخ المستقل عنه»[٢٠].

لكن هذا الفارابي الأسطوري، المتغنى به بأعلى أصوات الهذاء، بالسوبرانو كما يقال، لا يلبث أن يخلي مكانه لفارابي آخر أكثر واقعية بكثير، وبالتالي أكثر قابلية للوقوع تحت سلطان المعرفة، ومن ثم النقد. فهذا الفارابي الثاني، المختلف في الهوية جذرياً عن الأول، لم يربع دائرة ولم يأت مستحيلاً، وما زاد ـ كما كنا قلنا ـ على أن اقتحم باباً مفتوحاً إذ جمع بين حكيمين مجموعين أصلاً. وليس هذا فحسب، بل إن هذا الفارابي الثاني، الذي يصح أن يقال فيه إنه من نتاج عمل مبدأ الواقع الذي يشتغل وفق نمط معرفي، يبدو، ككل الكائنات الواقعية، مجبولاً من طين النقص والزمنية والتبعية للعصر وللبيئة بل وحتى لبلاط سيف الدولة. وبالفعل، إن هذا الفارابي الآخر، الإشراقي، الأفلاطوني الأفلوطيني، قد أورثنا، لا تلك «النظرة التكاملية» الجامعة ـ وهذا تربيع آخر للدائرة ـ «بين المثالية والواقعية»، بل رؤية فيضية وهرمية للعالم وللدولة أضاعت على الحضارة العربية ـ الاسلامية وعلينا «فرصة تأسيس التاريخ» وفرصة اكتشاف «مفهوم المساواة» والمذهب الانساني الديموقراطي ودينامية الحراك الاجتماعي. هذا الفارابي الآخر، المتعين بالتاريخ والمعين للتاريخ، لا يمكن التعاطي معه إلا من موقع نقدي على اعتبار أن النقد وسيلة واقعية لتغيير الواقع. وهكذا أتيح لحسن حنفي أن يكتب واحدة من أكثر صفحاته إشراقاً:

«كان من نتيجة نظرية الفيض على المستوى السياسي والاجتماعي أن تصور الفارابي المدينة الفاضلة دولة هرمية يعلوها في القمة الملك أو الفيلسوف أو الرئيس أو النبي أو الإمام، ويطؤها في القاعدة جماهير العمال والفلاحين والصيادين والمنتجين الذين يعملون بأيديهم ولا يفكرون بعقولهم. وتتفاوت الطبقات الاجتماعية بينهما بين الشرف والخسة، فتحت الحاكم الأوحد الذي يتشبه بالله في صفاته المطلقة تأتي طبقة الأدباء والمفكرين والشعراء والفقهاء. وبعد طبقة أهل النظر تأتي طبقة الوزراء وكبار موظفي الدولة والقواد أي طبقة الإدارة حتى نصل إلى صغار الموظفين والجنود. وعلاقة الطبقة العليا بالطبقة الأدنى منها علاقة آمر بمأمور، فتأتي الأوامر من الأعلى لينفذها الأدنى.

«هذا التصور الهرمي للعالم وللدولة وللمجتمع وللانسان في قواه النظرية والعملية يضع الواحد في

القمة والكثير في القاعدة، وهو تصور يقوم على الفطرة والاستعدادات الطبيعية والتناسق الكلي العام. لذلك، إذا فكر لفيف من جماهير المنتجين من الصناع والزراع والصيادين في الخروج على نظام الدولة أو الاعتراض وجب بترهم حتى يصح الجسم كله ببتر العضو الفاسد، وبالتالي استحالت المعارضة، وقضي على الصراع، وأصبحت كل طبقة في وضعها الاجتماعي قائمة فيه إلى الأبد كقدر محتوم لا تعلو ولا تهبط. وكأن الانسان قد قدر مصيره ووضعه الاجتماعي إلى الأبد لا حراك له ولا قيام.

«هذا التصور الهرمي للدولة هو الذي سرى في نفوسنا حتى الآن، وشكّل نظرتنا السياسية الحديثة. ففي القمة يوجد الرئيس الذي يجمع بين يديه جميع السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية. وهو الحكيم الملهم، العاقل، الفاضل، سليم الأعضاء، كامل الأوصاف، وبالتالي اصبحت نظمنا السياسية المعاصرة كلها وبلا استثناء نظماً اوتوقراطية تقوم على تأليه الحاكم والتنكر للشعوب وغياب المؤسسات المستقلة. هذا التصور الهرمي للدولة هو المسؤول أيضاً عن الدولة البيروقراطية التي تقوم على سيادة الموظفين والتكنوقراط وعلاقة الآمر والمأمور. كما أنه وراء المجتمع الطبقي الذي يُمحى فيه الصراع بين الطبقات.

«وبالتالي يكون السؤال لعلماء اجتماع المعرفة والفلاسفة: هل الدولة الهرمية تبرير لنظام سيف الدولة الحمداني في الشام التي كانت تقوم على تعظيم الأمير ثم الشعراء والوزراء والقواد أم أنها نقل لنظرية الفيض على مستوى السياسة؟ ويكون السؤال أيضاً لكل من يود تحديث مجتمعاتنا. هل يُبدأ بتغيير نظرية الفيض وهي الجذر التاريخي والجرثومة النفسية في التصور الهرمي للدولة أم يبدأ بتغيير النظم الطبيعية الحالية لمجتمعاتنا التي ولدت نظرية الفيض في النفوس؟»[21].

وإذا انتقلنا الآن من الأشخاص إلى القضايا وجدنا رقصة المتناقضات محكومة بالايقاع التناوبي عينه: فليست القضايا في حد ذاتها هي المتناقضة، ولكن التناقض هو سمة الحكم الذي يصدر عليها تارة من موقع مبدأ الواقع وطوراً من موقع مبدأ اللذة. وليكن مثالنا هنا قضية الوحي كمعطى مركزي للحضارات. فمن وجهة نظر مبدأ الواقع المعرفية تتعادل غالبية الحضارات المعروفة، كما رأينا، بصدورها عن الكتاب كمعطى مركزي، إذ أن غالبية الحضارات البشرية كانت حتى الأمس القريب حضارات دينية. ولئن مثّل الاسلام خاتمة حضارات الوحي، فليس للوحي بما هو كذلك، لا كتباً ولا أنبياء، أن يكون موضوع تفاضل وتفاخر. ولا يتردد حسن حنفي، في هذا الصدد، في الاعلان عن معتزليته ضد التصور الأشعري السائد منذ القرن الخامس للهجرة وحتى اليوم: «وفي مسألة النبوة لم يعش المعتزلة أيضاً طويلاً لإعلان استقلال العقل والإرادة واكتمال الوعي الانساني بعد أن حقق الوحي غايته في تطور البشرية. فاكتمال النبوة يعني إكتمال الوعي الانساني عقلاً وإرادة. ولسوء الحظ ساد التصور الأشعري القائم على حاجة الإنسان إلى نبي أو وصي يهديه إلى الحق ويرشده إلى سواء السبيل. فالدليل على صدق النبوة ليس البرهان العقلي، بل هو المعجزة بمعنى خرق قوانين الطبيعة والسير ضد مجرى العادات. وتتشخص النبوة في النبي، وتتم المفاضلة بين الأنبياء، والانتهاء بأن آخرهم أفضلهم مع أن الأنبياء قد ساهموا جميعاً، كل حسب مرحلته التاريخية، في تقدم الوعي الانساني... نزعنا النبوة من التاريخ ووضعناها في قلوبنا فأصبحنا بلا تاريخ، نصلي ونسلم على الأنبياء ونحتفل بمولد خاتم النبيين»[22]. ومع أن الوحي يكاد أن يكون بالتعريف مرادفاً للتعالي، فإن حسن حنفي يرفض بشدة التعالي التاريخي للوحي: «الوحي ليس معطى من الله في لازمان ولامكان، بل هو تنزيل إلى البشر، وحلول في التاريخ، وتوجيه للوقائع، وحلول للمشاكل. ارتبط الوحي بالمجتمع وبالتاريخ وبحياة الناس اليومية وبأزماتهم وأفراحهم وأحزانهم»[23]. ومن هنا معارضته لـ «العقلية الدينية القديمة التي ترى الوحي حاوياً كل حقيقة» والتي تلغي البعد التاريخي للوحي فتجعل «مهمة التفسير هي استخراج حقائق هذا العالم من حقائق أو نصوص مصدّق بها سلفاً»[24]، متناسية أنه «لا يمكن لوحي سابق توجيه تاريخ لاحق وإلا كان الوحي أكثر تخلفاً من التاريخ»[25]. وليس المهم عمل الوحي في التاريخ بقدر ما أن المهم عمل التاريخ في الوحي: فحتى الحضارة العربية الاسلامية، التي تقدم النموذج الأكثر اكتمالاً لحضارة مركزية تصدر

عن الوحي كمعطى مسبق، ما صارت هي الحضارة العربية الإسلامية إلا بفضل عمل الانسان التاريخي في الوحي: «لما نزل الوحي، وتم حفظه في الصدور، لم تنشأ الحضارة أيضاً لأن التدوين لم يكن قد ظهر بعد. وظلّ المسلمون يتناقلون القرآن ويروون الحديث شفاهاً. ولكن ما إن بدأ العرب بتعلم القراءة والكتابة، سواء اللغة العربية أو اللغات السائدة في العصر مثل الفارسية والسريانية واليونانية والرومانية والهندية وغيرها، وبدأ عصر الترجمة، وتأسس ديوان الحكمة، وبداية المراسلات المكتوبة بين القواد والملوك، وتدوين الدواوين لعطاء الجند، وبدأ جمع القرآن مكتوباً في مصاحف، ثم بدأ جمع السنة بعد ذلك في الإصحاحات، بدأت الحضارة في التكون ونشأت العلوم»[٣٦]. وتصل هنا حماسة حسن حنفي للتاريخ والانسان والعقل إلى حد الإعلان عن عدم لزومية الوحي ورفض فكرة الحقيقة المعطاة سلفاً، ناهيك عن اتخاذها موضوعاً للتفاضل والتفاخر: «فسواء أخذنا الدرس من هيجل أو غصنا في تراثنا القديم فإن بإمكاننا القضاء على المصدر الثنائي للمعرفة ورؤية الوحي في الواقع بمعنى الوصول إلى حقائق الوحي عن طريق العقل، والعقل هو الواقع وهو التاريخ أيضاً. ومن ثم يمّحي من أذهاننا الشك في المعرفة الانسانية ونوقن بها ونؤمن بإمكانية الوصول إلى الحقيقة عن طريق الجهد الانساني الخالص، وندع هنا هذا الاطمئنان إلى حقيقة معطاة سلفاً فُضلنا بها على سائر الأمم وتحتوي على كل ما تصل إليه الأمم الأخرى من حقائق»[٣٧].

وينظم مؤلف «من العقيدة إلى الثورة»، في سياق ما يسميه هو نفسه استراتيجية الانتقال «من الدين إلى الحضارة، ومن الوحي إلى التاريخ، ومن العقيدة إلى الثورة»[٣٨]، محاكمة حقيقية لمنهج الوحي والدليل النقلي في المعرفة. فعنده أن «المعرفة النظرية لا تتم كهبة مسبقة». و«النص لا يثبت شيئاً، بل هو في حاجة إلى إثبات». ومصدر معرفة العالم لا يمكن أن يكون «خارج العالم» والتعالي، علاوة على أنه «يجعل الانسان مجتث الجذور في الواقع... ومغترباً في العالم»، لا يقدم أي ضمان لصحة المعرفة. «فلا يوجد صمام أمان إلا في وعي الانسان بذاته وليس في عقدة القبة السماوية التي تغطي الأرض». وأفدح خطأ يمكن أن نقترفه معرفياً أن «نعلق مآسينا وهزائمنا على مشجب لم يره أحد ولم ينقذ أحداً». وقد لا يكون كافياً القول إن النقل ـ الذي إلى الوحي مرجعيته ـ «لا يعطي إلا افتراضات»، لا «اليقين المطلق» كما يفترض السلفيون، بل لا بد من التنبيه أيضاً إلى أن النقل، بما له من سلطة ومن تجذر في الشعور واللاشعور معاً، قد ينيخ بثقله على العقل ويشله عن الاشتغال. ومن هنا يكون الشك، لا الإيمان، «أول الواجبات». ومما يعزز هذه الأولوية كون مجتمعاتنا «مجتمعات مؤمنة تعطي الأولوية للإيمان على النظر» وتجعل للإيمان «مضموناً غيبياً خالصاً» لا غرض له ولا موضوع سوى «التسليم الخالص دون مراجعة أو بيان أو حتى طلب دليل أو برهان». وتحت وطأة مثل هذه المجتمعات الإيمانية لا يمكن لغير الشك أن يكون «بداية للنظر» لأنه «يعني تطهير الذهن من الموروث حتى يمكن النظر ابتداءً من أوليات العقل وبداهة الحس»[٣٩].

ولكن هذا كله ما دمنا في نطاق مبدأ الواقع المعرفي، وبالتالي النقدي؟ أما «رقصة المتناقضات» فلا تبدأ إلا مع الانتقال، أو النكوص بالأحرى، إلى مبدأ اللذة الهلوسي، وبالتالي التحقيري ـ التعظيمي. فالعقل الذي كان مقدَّماً على الوحي، أو موازياً له عند الاقتضاء، باعتباره عضو المعرفة وأداة النقد، يتنازل عن مكانته للوحي باعتباره مصدر تلك الماهيات المثالية التي هي، بحكم مثاليتها، منبع مغذٍ لنرجسية تعظيم الذات. فبعد أن كان العقل هو ضامن يقين الوحي، يرتد الوحي ضامناً ليقين العقل، لأن حقيقة الوحي، على العكس من حقيقة العقل، «حقيقة موضوعية مستقلة غير موضوعة من الأفراد الذين قد تغلب عليهم وجهات النظر والمصالح والأهواء والنظريات الأحادية الطرف»[٣٠]. وحسبنا أن نقارن هنا بين موقف حسن حنفي من كل من لسينغ والسهروردي. فقد كان مأخذه على الأول أنه جعل وظيفة العقل، في علاقته بالوحي، بعدية وتبريرية: «يجعل لسينغ إذن وظيفة العقل تصحيحية تقويمية لشيء موجود سلفاً وإن كان مخلوطاً ومغلقاً، دون أن يكون مكتشفاً للحقائق أو واضعاً لها. فالوحي هو الذي يمد العقل بالحقائق ثم يقوم العقل بفهمها الفهم الصحيح وتخليصها مما علق بها من شوائب، ولكنه غير

قادر على الوصول إلى هذه الحقائق النظرية بمفرده. وهنا تبدو حدود فلسفة التنوير (في ألمانيا) وموقفها النسبي من العقل وحلولها الوسط بين العقل والنقل، في حين أن الجناح الجذري في فلسفة التنوير في فرنسا وانجلترا أثبت قدرة العقل على الوصول إلى حقائق الوحي بمفرده دون ما حاجة إلى الوحي»[٣١]. ولكن هذا الموقف النقدي من لسينغ لأنه لم يقل بأولوية العقل ينقلب إلى موقف تقريظ وتعظيم للسهروردي لأنه لم يقل بثانوية العقل فحسب، بل كذلك بالبدئية المطلقة للوحي: «السهروردي ليس عبقرياً في ذاته لأن المفكر الذي ينتسب إلى حضارة قائمة على الوحي، كالحضارة الإسلامية، لا يضع حقيقة أو يخلقها، بل يعرض حقيقة موجودة من قبل عليه أن يصوغها في قالب العصر في زمان ومكان معينين. الحقائق موجودة وهي حقائق الوحي، يأتي الفكر ويعرضها عرضاً إنسانياً خالصاً على مستوى البيئة الثقافية. ومن ثم فلا أثر للعبقرية الفردية، فالفضل كله يرجع للوحي، وبذلك تنحصر مهمة المفكر في بيان اتفاق الوحي مع روح العصر»[٣٢]. وهكذا، وبجرة قلم ينفي مؤلف «دراسات إسلامية» صفة الفلاسفة عن أهم فلاسفة الحضارة العربية الاسلامية: فهم لا يعملون في خدمة العقل بل في خدمة الوحي، وهاكم الفارق بين أرسطو وإبن رشد مثلاً: فإن يكن «أرسطو هو الذي جمع الحقيقة عقلاً» فإن «ابن رشد هو الذي جمعها وحياً»[٣٣]. وإن يكن ذلك هو شأن إبن رشد وهو فيلسوف النزعة العقلية في الحضارة العربية الإسلامية، فكيف يكون شأن إبن سينا والسهروردي وهما المثلان البارزان لحكمة الاشراق شبه اللاعقلانية؟ إن المسافة تنأى في هذه الحال بينهما وبين الفلسفة، ويصيران مجرد ناطقين بلسان الوحي، ويكادان أن يتجردا ككل الناطقين بلسان غيرهم حتى من الذاتية: «لا أثر للعبقرية الفردية، فالفضل كله يرجع للوحي... فابن سينا والسهروردي كلاهما يعرض حقيقة واحدة، ويخرج من مصدر فكري واحد وهو الوحي، ومن بيئة ثقافية واحدة وهي الحضارة الاسلامية. كلاهما يعرض الوحي في أسلوب العصر وعلى مستواه الفكري... أي أن كليهما يقوم بعملية حضارية واحدة داخل الحضارة الإسلامية»[٣٤].

وكما أعيدت الأولوية على هذا النحو للوحي على العقل، فإنها تعاد أيضاً للوحي على التاريخ. فما كان موضع تقييم إيجابي فيما يخص الدين الاسلامي، حيث ارتبط الوحي من خلال أسباب النزول «بالمجتمع وبالتاريخ وبحياة الناس اليومية وبأزماتهم وأفراحهم وأحزانهم»، يغدو موضع تقييم سلبي، بل مدعاة للتعيير، فيما يخص الدين المسيحي: «أما الدين المسيحي فهو تراكم تاريخي للأفكار والتصورات والعقائد التي تعبر عن المواقف الانسانية للجماعة المسيحية الأولى، مواقف الألم والفرح والهزيمة والاضطهاد والخوف»[٣٥]، وعقائده «ليست من الوحي بل من التاريخ، وليست من الله بل من الانسان»[٣٦]. وكما يقضي مبدأ اللذة، الذي سنرى أن من طرائق اشتغاله أن ينسب إلى الأنا كل ما هو جيد وإلى اللاأنا كل ما هو سيء، فإن ذلك التعيير يحتل مكانه في سياق التفاضل والتفاخر الذي كان للتو كما رأينا موضع ترذيل: «هنا يثبت لسينغ حقيقة يكاد يجمع عليها نقاد الكتب المقدسة، وهي أن العقائد المسيحية لم تخرج من الاناجيل بل أن الأناجيل هي التي خرجت من العقائد المسيحية، فالعقائد سابقة على الأناجيل، والأناجيل لاحقة على العقائد. آمن الناس أولاً ودوّن الكتاب ثانياً. اعتقدت الجماعة أولاً ثم حرر كتّابها معتقداتها فيما بعد حفاظاً عليها. وبالتالي تكون العقائد الإسلامية هي الوحيدة في تاريخ الأديان التي خرجت من القرآن، وإن وجودها لاحق على القرآن وليس سابقاً عليه»[٣٧].

إن فك الإرتباط على هذا النحو بين الوحي والتاريخ، وبينه وبين العقل، والرجوع إليه كنقطة بدء يقينية مطلقة، والإنتقال بخط مستقيم من الموقف الذي يؤكد أن «النقل لا يعطي إلا افتراضات» إلى الموقف النقيض الذي يؤكد أن «الوحي هو اليقين المطلق»[٣٨]، يقدم لنا مثالاً نموذجياً لما يمكن أن تكون عليه نظرية نكوصية في مجال الانتروبولوجيا الدينية والحضارية. فالنكوص هو بالتعريف العودة القهقرى إلى مرحلة تم قطع شوطها من قبل. وبعبارة أخرى، إن النكوص محاولة لاختصار النمو ولإنكار واقعة التقدم. وهذه المحاولة تندرج في سياق توهم كلية القدرة. وما ذلك لأن كل تقدم هو انحطاط من منظور نكوصي – أو سلفي إذا شئنا – بل أيضاً وأولاً لأن الكينونة وفق نمط كلية القدرة هي كينونة تامة، مكتملة،

كاملة منذ بدء البدء. وذلك هو المضمون الأول لهذاء العظمة لدى الطفل العصابي: فهو يولد في نظر نفسه راشداً، وفي الأرجح أيضاً إنساناً أعلى. فلننظر كيف أن رمزية الوحي. كمعطى مـركزي مسبق، يمكن أن تقدم مرتكزاً صلباً لإسقاطات وهم كلية القدرة ولأخاييل التعملق المواكبة لمعظم حالات النكوص:

١ ـ الوحي كمنهج إشراقي أو كشفي أو لدني هو بطبيعته وتعريفه اقرب مناهج المعرفة إلى الهلوسة من حيث انها نمط عمل هذاء العظمة، فالحقيقة في الحالين لا يُرتضى لها باقل من مصدر رباني[٣٩].

٢ ـ الوحي، بما يفتحه أمام الانسان المتناهي من طريق إلى الأعلى والكمال الأول اللامتناهي، يقدم خير سياق لبناء رواية عائلية نبيلة لا ترتضي للطفل باقل من أصلٍ إلّهي.

٣ ـ الوحي، باعتباره نقطة بدء مطلقة، يقدم أيضاً سياقاً نموذجياً لرواية عائلية متعملقة. فالبدء المطلق هو بمثابة قطع لسلسلة الاجيال وإلغاء لدور الاب وتكريس لـوهم التخلق الذاتي للجنين في رحم الام، جنة عدن مبدأ اللذة والمهد الأول للملكوت كلية القدرة[٤٠].

٤ ـ الوحي، باعتباره معطى مركزياً مسبقاً وحقيقة معطاة سلفاً، يتيح للانا تجربة فريدة من تجارب الشعور بكلية القدرة، إذ يمكنه من مفارقة حدوده أو مدها وتوسيعها إلى حد الانصهار بجسم جماعي كلي يهب كل عضو مشارك فيه إحساساً باهراً بالانتماء «الأوقيانوسي». فالعاملون في إمرة الوحي أو في خدمته ينعتقون من فردياتهم ويتحولون إلى استطالات عضوية لجسم عملاق كلي واحد، «مشاع للجميع، لا ينتسب إلى فرد دون فرد، وكأن المؤلفين كلهم فريق يعملون في موضوع واحد مستقل»[٤١]. فالعلم، في حضارة الـوحي، سابق على العلماء، وهو ما يهبهم الوجود ومبرر الوجود ووحدة الوجود، وكانه هو الكل الذي لا قوام ولا معنى للأجزاء بدونه: «كان العمل الفكري في تراثنا القديم عملاً جماعياً لم يحدث بـاجتماع المفكرين معاً في حلقة بحث واحدة، كما يحدث في العصر الحالي، بل عمل جماعي قامت بـه الحضارة الناشئة من مركز واحد هو الوحي، وكان الوحي المتحول إلى حضارة هو الذي يضفي على المؤلفين وحدتهم، ويجعلهم جميعاً وسائل يظهر هو فيها من خلالهم... بفعل كلي شامل»[٤٢]. ومن هنا كانت تلك النظرية التي لا تخلو من غرابة والتي تقول إن المفكرين الاسلاميين لم يكونوا «مؤلفين بل كتاباً»، بمعنى انه «إذا كان المؤلف هو الذي يضع فكراً بل يخلقه ويبدعه بجهده الشخصي وبصرف النظر عن أي مصدر خارج جهده العقلي المحض، فالكاتب هو الذي يعرض الفكر ابتداءً من مصدر معين هو النصوص الموحاة»[٤٣]. وذلك هو أيضاً مؤدى القول بـأن المفكر الإسلامي ليس مكتشفاً للحقيقة، بـل مجرد عـارض لها، ليس «شخصـاً»، بل مجـرد وسيلة: «فـالأشخاص إن هم إلا حوامل للفكر، وليست خالقة للفكر... الأشخاص يعرضون موضـوعات ولا يضعـون فكراً. هم مجـرد وسائل تظهر الحضارة من خلالها دون أن يكون لهم الفكر خلقاً وإبداعاً»[٤٤]. ومع أن هـذا الوضـع للمسالـة ينتقص من إبداعية المفكرين الاسلاميين إذ يجعل منهم مجرد مفسرين[٤٥]، إلا أنه يحيط هاماتهم بهالة من المثالية، بل حتى من القداسة: أفليسوا هم عدلاء الأنبياء، ناطقـين بلسان الـوحي، هذا إن لم يكـونوا مثلهم من المـوحى إليهم؟ أفـلا يقال إن السهـروردي «كان متصـلاً بالـروح القدس»[٤٦]؟ أفمـا وجدنـا ابن رشد يجمـع «وحياً» الحقيقة التي جمعها أرسطو «عقلاً»؟ وحتى نظريات الضوء عند عـالم مثل ابن الهيثم «الا تـرتبط إلى حد مـا بتصوره العام للنور وتعريف الله من حيث هو نور»[٤٧]. وحتى العلوم الطبيعيـة والريـاضية، «التي تبـدو لأول وهلـة بعيدة كـل البعد عن الأصـول الأولى في الوحي»، هـل قامت عـلى شيء آخر غـير «العقل المـوجـود في الوحي»[٤٨]؟ وإذا كان الوحي هو «العلم الشامل» و«الكلي»، «علم المبادىء العامة التي يمكن بها تاسيس العلم ذاته وتأسيس العلوم الجزئية»[٤٩]، وإذا لم يكن المفكر إلا «حامل الوحي، وعارضه وشارحه»، فما حـاجته إلى الذاتية، وإلى عنوان هذه الذاتية أي الاسم الشخصي؟ ما حاجة ابن سينا لأن يكون هو ابن سينـا، وابن رشد لأن يكون هو ابن رشـد؟ وما دام «الفكـر الاسلامي لا يضـع أفكاراً بـل يعرض طـريقة في تفسـير النصـوص الدينية وفهمها وتحويلها إلى أبنية نظرية»، وما دام المفكر الاسلامي «لا يضع حقائق من اكتشافه الخـاص لم تكن معروفة من قبل بل هو عارض لموضوعات الوحي على مستواه الثقافي وبلغة العصر»، فمـا الحاجـة والحال هذه لأن «يقال السينوية والرشدية» كما لـو أن «ابن سينا وابن رشـد قد أبـدعا مـا لديهمـا من مذاهب ولم يعرضا انماطاً حضـارية مستقلـة عن اشخاصهمـا؟ ولو لم يظهـر إبن سينا وإبن رشـد لظهر غـيرهمـا بنفس الأنماط الحضارية، وكذلك يقال في التصوف مذهب ابن الفارض أو ابن عربي، وكلاهما لم يبدع مذهبـاً بل ظهرت وحدة الشهود ووحدة الوجود من خلالهما، وإن لم يظهرا فيهما لظهرا في غيرهمـا. وما الأشخـاص إلا حوامل للافكار وليست مصدراً لها»[٥٠]. ومن هنا الدعوة إلى إلغاء الـذاتية وإلى استئصـال شأفـة الشخصية:

«صحيح أن الأفكار الفلسفية قد ارتبطت في تاريخ علم الكلام بأصحابها، فهناك الكرامية والهذيلية والاشعرية والجهمية والواصلية... الخ، ولكنها مهمتنا نحن في القضاء على الشخص لإبراز الفكرة اللاشخصية حتى يمكن التعامل مع الظواهر الفكرية باعتبارها مستقلة عن القائلين بها»(٣١). وفي نص آخر يأخذ برنامج إلغاء الذاتية هذا شكلاً اكثر جذرية بعد إذ يشمل لا أسماء المذاهب فحسب، بل كذلك أسماء الاشخاص وأسماء الأماكن وكل ما يحمل لوثة التاريخ أو الجغرافية. «اللغة في تراثنا القديم لغة تاريخية تعبر عن وقائع تاريخية أكثر من تعبيرها عن الفكر. فهناك الحنفية والمالكية والشافعية والحنبلية في أصول الفقه، والمعتدلة والأشاعرة والخوارج والشيعة في أصول الدين، والكندي والفارابي وإبن سينا وإبن رشد في الفلسفة، ورابعة والحسن البصري والحلاج والغزالي وإبن الفارض والسهروردي وإبن عربي وإبن سبعين في التصوف. وكل هذه الألفاظ لا تشير إلا إلى وقائع تاريخية، وأشخاص أو حوادث أو مناطق جغرافية، وليست مفاهيم علمية لها دلالتها المستقلة. صحيح أن العلوم العقلية القديمة نشأت في أحضان التاريخ وفي بيئات جغرافية، وحسب مقتضيات الظروف، فارتبطت العلوم بأسمائها، وارتبطت العلوم بأسماء من اشتغلوا بها، والتيارات الفكرية بأسماء من اعتنقوها. وإذا كان تراثنا القديم قد وقع بذلك في ما وقع فيه التراث الغربي، فإن مهمتنا هي القضاء على تشخيص الأفكار، فالأفكار لا أسماء لها، بل هي أفكار عامة شائعة في كل زمان ومكان، وتظهر في كل حضارة، ونحن نعاني من نسبة الأفكار إلى أشخاص... فالفكرة هي الأساس، ومهمتنا نحن إبراز استقلال الفكرة عن قائليها وعن الأماكن التي ظهرت فيها مثل الرؤية، وعن الحوادث التاريخية التي بدأت فيها مثل المعتزلة والشيعة والخوارج»(٣٢). وهنا لا نستطيع إلا أن نفتح قوسين لنشير إلى أن مؤلفنا، درجاً على عادته، كان وقف من الذاتية ومن الفردية ومن الشخصية عكس هذا الموقف عندما رأى فيها - من موقع نقدي لا من موقع التماهي الهذائي مع العملاق الجماعي - علامة على نمو حضاري، وعندما اعتبر غيابها عن تراثنا علامة نقص تطور لا علامة فرط تطور: «لم يحاول أحد في تراثنا القديم أو المعاصر إعطاء صياغة علمية للذاتية... لم يحاول أحد من القدماء اكتشاف الذاتية في الحضارة إلا الصوفية الذين استطاعوا تحليل الجوانب الوجدانية للانسان ووصفوا أحوال النفس وتابعوا درجات ارتقائها في المقامات حتى الفناء المطلق. . ولكن الذاتية التي اكتشفها الصوفية منفصلة عن تاريخ الحضارة، بل وفي تعارض معها... كما غلب على الصوفية وصف الذاتية وهي في طريقها الى الله دون وصفها وهي متحدة بالعالم... إن اكتشاف الذاتية الفردية لا يتم إلا بعد ظهور الذاتية الحضارية... ولما كان التراث القديم كله مركزاً على الله THÉOCENTRIQUE توارى الانسان ولم يظهر إلا في أقل الحدود»(٣٣). وعلى كل حال، ستكون لنا وقفة مطولة لاحقاً عند موقفه النقدي الاكثر جذرية الذي يعتبر بموجبه غياب الذاتية عن تراثنا القديم، ممثلة بالانسان بما هو كذلك، قرينة على أن «حضارتنا كلها لم تكن حضارة إنسانية بل إلهية»(٣٤).

٥ - الوحي، باعتباره معطى مثالياً ومنتجاً لماهيات مثالية، يضع الانا المنتمي إليه في موقع الحصانة والمناعة والمعصومية، وفي موقع المطابقة لمثاله. فالمسافة الفاصلة بين الواقع والمثال، بين الانا والانا المثالي، ملغاة، وملغاة معها الحاجة إلى التقدم والنمو. فالواقع هو سلفاً كل ما يمكن أن يكونه وكل ما يجب أن يكونه، والانا هو مقدماً كل ما يمكن أن يصيره. وهذه الهوية المثالية تعزف والتمامية النرجسية على وتر واحد. فالأنا، ككل مثال، ممتلىء بذاته، مكتفٍ بذاته، متعالٍ على الصيرورة، منعتق من قوانين الزمان والمكان. ومن هنا رفض مناهج العلوم الانسانية التي لا تستطيع أن تتعاطى وإياه - وذلك هو معنى كونها علمية - إلا في محدوديته، لا في مطلقيته. وفي مقدمة المناهج المرفوضة المنهج التاريخي، كما كنا رأينا. ولكن كذلك المنهج التحليلي والمنهج الموضوعي ومنهج الأثر والتأثر فجميع هذه المناهج موسومة بميسم «النعرة العلمية». لأنها «مناقضة تماماً لموضوع البحث» باعتباره «بناء مثالياً» و«تراثاً موهوباً» و«ظاهرة معنوية»، على حين أن تلك المناهج «مادية»(٣٥) جميعها وترمي إلى دراسة الفكر عن طريق الحوادث التاريخية أو الوقائع الاجتماعية أو ترجعه إلى الإبداع الشخصي أو الأثر الخارجي»(٣٦). والحال أن الفكر (لنقرأ هنا: الوحي) غير قابل للإرجاع إلى غيره. فالفكر، لا التاريخ ولا الطبيعة ولا الواقع، هو مصدر ذاته. وبتعبير آخر باتت مألوفة لدينا دلالته، الفكر هو والد ذاته بذاته. وهو مُنْطِق الأشياء في عالم الأشياء المصمتة. ولذا، فإن المنهج التاريخي الإرجاعي قد يكون أكثر المناهج إيذاء للأنا وجرحاً له. فـ «المنهج التاريخي يقضي على وحدة الظاهرة واستقلالها، ويرجعها إلى عناصر مادية وعوامل تاريخية، مع أن هذه العناصر المادية إن هي إلا حوامل للفكر وليست مصدراً لموضوعاته»(٣٧). والمنهج التاريخي يقوم على «التفكير العلّي»، في حين أن موضوعه، الذي هو «وحي يتحول إلى حضارة، وموضوع مثالي يتحول إلى علوم مثالية»، يقتضي أن يجري تعقله بوساطة «التفكير

الماهوي»؛ فعلى حين أن التفكير العلّي «يعتبر الموضوعات الفكرية معلولات والعوامل التاريخية عللاً» فإن التفكير الماهوي «يعتبر موضوعات الفكر مستقلة ويتعامل معها كموضوعات مستقلة أو كماهيات أو كمعان»[٥٨]. وإن تكن علة رفض المنهج التاريخي هي ما يشكله من خطر على استقلالية موضوعه الماهوي ومثاليته المتعالية، فإن علة رفض المنهج التحليلي هي ما يمثله من خطر على وحدة هذا الموضوع وعلى شمولية تركيبه كبناء نظري كلي. وهنا نفهم أن يكون التحليل، كالاختزال. والإرجاع، مصدر انجراح للتمامية النرجسية. فهذه إذ تتصور ركيزة إسقاطاتها، وهنا حضارة الوحي، على أنها، على مثال نمط كينونتها الواحدية الكلية، «وحدة عضوية واحدة»[٥٩]، لا تتصور التحليل إلا على أنه «تحليل تجزيئي» من شأنه أن «يقضي على بناء الظاهرة وينفي وجودها»[٦٠]. بل أكثر من ذلك: فالتحليل «تفتيت وسحق»، ووظيفته بالتالي هي التدمير لا المعرفة، فضلاً عن أنه تدمير كلي يستهدف من خلال الجزء الكل، ويعبر في الغالب، «وبطريق لاشعوري»، عن «رغبة دفينة في الهدم» «للقضاء على الطابع الكلي الشامل، وهو أهم ما يميز الحضارة الاسلامية التي قامت أيضاً على وحي كلي شامل»[٦١]. وهذه النزعة الواحدية الكلية هي التي تتحكم أيضاً، من موقع تخييل كلية القدرة، برفض منهج الأثر والتأثر. فبعد المنهج التاريخي الذي يذلّ الظاهرة المثالية بإرجاعها إلى عناصر تاريخية ومادية، وبعد المنهج التحليلي الذي يفتت الظاهرة المثالية بإرجاعها إلى أجزائها المكونة لها، «يقوم منهج الأثر والتأثر بالمهمة الباقية، وهي القضاء التام على ما تبقى من الظاهرة مفرغاً أياها من مضمونها، ومرجعاً إياها إلى مصادر خارجية في بيئات ثقافية أخرى»[٦٢]. والتعليل النرجسي لرفض هذا المنهج لا يخفي نفسه: «خطأ هذا المنهج هو تفريغ الثقافة المدروسة من مضمونها، وإرجاع الداخل إلى الخارج، والقضاء على جدتها وإبداعها»[٦٣]. والواقع أن الأنا النرجسي، باعتباره أنا كلياً UN MOI - TOUT، لا يرتضي للعبة كلية قدرته بأقل من قانون «الكل أو لا شيء»[٦٤]. فهو إما أن يكون أو لا يكون. بل إن هذا الكائن الهاملتي يصرّف فعل الملك L'AVOIR مع فعل الكون L'ÊTRE. فأن يكون أو لا يكون تعني عنده، كما يشير عنوان قصة بديعة لهمنغواي، أن يملك أو لا يملك، ولكنه إذ يحوّل على هذا النحو فعل الوجود إلى فعل محاسبة، لا يتخلى مع ذلك عن مبدأ «الكل أو لا شيء». فكل خسارة جزئية هي في نظره خسارة للكل، وكل ربح للجزء هو في نظره ربح كلي. ومن هنا استماتته لوضع ميزانية تقوم على الإثبات المطلق أو النفي المطلق: فهو لا يدين لأحد بشيء، وما من أحد إلا ويدين له بكل شيء. وعندما يكون بيت القصيد هو نفي المديونية، فإن منهج الأثر والتأثر يُعلق عن العمل ويوصم بعدم الصلاحية ويُدمغ بأنه منهج «استشراقي»، أي مشبوه النية والقصد شعورياً ولاشعورياً، ولكنه ـ وكما سنرى لاحقاً ـ يستعيد كامل صلاحيته ويعود إلى الاشتغال بلا منازع عندما يكون المطلوب إثبات الدائنية. وهكذا، فإن ذلك المحتكر لكلية القدرة الذي هو الراشد المرتد طفلاً لا يكفيه أن يرتع في وهم كونه والد ذاته بذاته، بل أيضاً بأنه والد غيره، ولا سيما إذا كان هذا الغير هو الغريم الذي منه جاء الجرح النرجسي، أي في الحالة التي نحن في صددها الغرب، سائق الحضارة الحديثة وهذه نقطة ستكون لنا إليها عودة مطولة. ولكن بانتظار ذلك لا يعسر علينا أن نهتدي إلى القاسم المشترك الذي يوجب، من وجهة نظر وهم كلية القدرة، رفض المناهج الثلاثة: المنهج التاريخي والمنهج التحليلي ومنهج الأثر والتأثر. فكل جرم هذه المناهج أنها معرفية، أي أنها تتعاطى مع الظاهرة المدروسة من منظور واقعي لا سحري، وأنها لا تؤخذ في وهم الكل المفارق لأجزائه، ولا تعترف بواقعية التركيب إلا بقدر صلاحيته للتحليل، وترى في الموضوعية خير ضامن للذاتية. وبما أن وهم كلية القدرة يقوم أيضاً على نكوص معرفي، فلا غرو أن يقترن برفض للمناهج المعرفية الموضوعية، أي المناهج التي تتعاطى مع الكائن كما هو كائن عليه، وليس فقط كما يعتقد أنه كائن عليه، وبالدعوة إلى الاستغناء عنها جميعها بمنهج ذاتوي محض، أي منهج يعكس المعادلة ولا يأخذ في اعتباره سوى إعتقاد الكائن وليس كينونته. وتلك هي، في نظر صاحب مشروع «التراث والتجديد»، فضيلة ما يسميه بالمنهج الشعوري: «لا شيء في العالم الخارجي يمكن إدراكه ومعرفته إلا من خلال الشعور. فالشعور هو موطن المعرفة والوجود معاً لأنه هو ذاته معرفة ووجود. فهو الذات العارفة وهو الوجود الانساني في آن واحد. نحن ما نشعر به، والعالم هو ما نشعر به، وعلمنا نتيجة لشعورنا بالعالم، ووجودنا ووجود العالم هو ما نشعر به. فالبداية بالشعور بداية يقينية لا تسبقها بداية أخرى»[٦٥]. وهذه الجملة الأخيرة لا تدع مجالاً للشك. فالشعور وحي آخر لأنه هو الآخر «نقطة بدء يقينية ليس قبلها شيء، وكل شيء بعدها يكون من خلالها»[٦٦]. ومع أن هذه المحاولة لتأسيس كوجيتو جديد على الشعور تمتّ بصلة قربى مباشرة ـ وحتى حرفية ـ الى الفينومينولوجيا الهوسرلية، فإن دلالتها تبقى نفسية أكثر منها فلسفية: فليس لوهم كلية القدرة من ملكوت ممكن غير الشعور لانه في الشعور فحسب يمكن للوهم أن يحظى بوهم الوجود.

(١) حسن حنفي، **التراث والتجديد** (بيروت. دار التنوير، ١٩٨١)، ص ٤٦.

(٢) نقلاً عن سارة كوفمان، **نيتشه والمسرح الفلسفي**، سلسلة ١٠/١٨ (باريس، ١٩٧٩)، ص ١٥١.

(٣) بصدد مباحث بياجيه راجع: ملتون شوبيل وجين راف، **بياجيه في الصف**: Piaget in the Classroom (الولايات المتحدة: منشورات بازيك بوكس، ١٩٧٣)، والترجمة الفرنسية بعنوان: **بياجيه في المدرسة**: Piaget à l'école (باريس: منشورات دنويل/غونتييه، ١٩٧٩).

(٤) نقلاً عن: كوفمان، المصدر نفسه، ص ١٤٥.

(٥) الأفكار التي نطورها هنا هي بمثابة تركيب لنظريات ثلاثة ممثلين متميزين للتحليل النفسي ما بعد الفرويدي: جانين شاسغيه سميرجل، ولا سيما في كتابها: **مثال الأنا: دراسة تحليلية نفسية في مرض المثالية** (باريس: منشورات تشو ١٩٧٥)، وجيرار ماندل، ولا سيما في كتابيه: **التمرد على الأب. مدخل إلى التحليل النفسي الاجتماعي**، ط ٥ (باريس، مكتبة بايو الصغرى، ١٩٦٨)، و**الانتروبولوجيا الاختلافية: نحو انتروبولوجيا تحليلية نفسية اجتماعية** (باريس. منشورات بايو الصغرى، ١٩٧٢)، وفرانكو فورناري، **الجنسية التناسلية والثقافة** (١٩٧٦).

(٦) الله هو بالتعريف كل ما لا يستطيع الانسان أن يكونه، وهذا هو «الإسقاط» بالمعنى الفيورباخي للكلمة. ومما يلفت النظر في هذا الصدد أن المسيحية، التي تتميز عن سائر الديانات السماوية بكونها ديانة إبن أكثر منها ديانة أب، تنفرد أيضاً بتأسيس عبادة حقيقية لـ «الطفل الإلهي». ورمزية المذود تقول كل المفارقة التي تحكم وجود الطفل: من جهة أولى البقر والخراف التي تدفىء الوليد بأنفاسها، ومن الجهة الثانية ملوك المجوس الذين يخرون له سُجَّداً؛ اي من جهة أولى، وعلى الصعيد الواقعي، تبعية مطلقة (وطويلة الأمد) للرعاية التي يمكن أن يوفرها العالم المحيط، ومن الجهة الثانية، وعلى الصعيد الاستيهامي، كلية قدرة تضع هذا الطفل عينه في مقام ملك الملوك.

(٧) أو ذلك النموذج الأول لكل قانون الذي هو تحظير المحارم.

(٨) فورناري، **الجنسية والثقافة**، مترجم عن الايطالية (باريس: المنشورات الجامعية الفرنسية،١٩٨٠)، ص ١٦٤ و٦٤. العنوان بالفرنسية: Sexualité et culture.

(٩) المصدر نفسه، ص ٦٢.

(١٠) حسن حنفي، **دراسات اسلامية** (بيروت: دار التنوير، ١٩٨٢)، ص ١١٥.

(١١) كريون كان على حق وانتيغونا كانت على حق، وفي هذه الحقية المتبادلة يكمن جوهر الصراع التراجيدي. فالدراما هي في الغالب صراع حق ضد باطل، ولكن في التراجيديا وحدها ـ وهذا سر عظمتها ـ الحق يقارع الحق

(١٢) نقول «في الغالب» تحفظاً كما تقضي أصول الممارسة العلمية.

(١٣) لا بد هنا مع ذلك من تقييد. فهذه القاعدة، المبنية في التحليل الأخير على جدل مبدأ اللذة ومبدأ الواقع كما سنرى، لا تصدق إلا على «الموجودات» التي تشكل، من جهة انتمائها أو ملكيتها، امتداداً لوجود من يمارس لعبة التناقض. أما بالنسبة إلى الموجودات «الغريبة» التي لا يعود ملكها إليه، فإن الآية تنقلب. فعندها يغدو المهجو هو ذا الثقل الواقعي والاعتبار المعرفي، بينما يغدو الممدوح هو المقابل الهذائي لذلك الموجود الواقعي المهجو.

(١٤) شواهد الأفغاني من: **الرد على الدهريين**، ص ١٣١، ١٣٥ و١٤٠، نقلاً عن حسن حنفي، **في فكرنا المعاصر**، ط ٢ (بيروت: دار التنوير، ١٩٨٣) ، ص ١٠٣.

(١٥) حنفي، **دراسات إسلامية**، ص ١٧٧.

(١٦) المصدر نفسه، ص ١٣٢. ولنلاحظ بالمناسبة أن كلية القدرة لا يطيب لها أن تتأمل نفسها إيديولوجياً إلا في مرآة الوحدانية، لأن الاختلاف أو الجدل أو التعدد يُستشعر من قبلها على أنه حدّ وانتقاص.

(١٧) المصدر نفسه، ص ١٢٣.

(١٨) المصدر نفسه، ص ١١٧.

(١٩) وقد كان كل ظننا حتى الآن انه يشرفه!

(٢٠) حنفي، **دراسات إسلامية**، ص ١٤٨.

(٢١) المصدر نفسه، ص ١٠٩ ـ ١١٠.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٣٢٦.

(٢٣) المصدر نفسه، ص ٣٣٦.
(٢٤) حسن حنفي، في **الفكر الغربي المعاصر** (بيروت: دار التنوير، ١٩٨٢)، ص ٢٤.
(٢٥) لسنج، في. **تربية الجنس البشري**، ترجمة وتقديم وتعليق حسن حنفي (بيروت. دار التنوير، ١٩٨١) ص ١٢٤.
(٢٦) حنفي، **دراسات إسلامية**، ص ٣١٩. ولنلاحظ بالمناسبة أن النص يجعل من الحضارة العربية الاسلامية نموذجاً أيضاً لحضارة تكونت بالتفاعل مع الحضارات الأخرى. وهذا إعتراف ثمين ستكون لنا إليه عودة لاحقاً.
(٢٧) حنفي، **في الفكر الغربي المعاصر**، ص ٢٢١.
(٢٨) حسن حنفي، **من العقيدة إلى الثورة**، مج ١: **المقدمات النظرية** (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٨٨)، ص ١٩٤.
(٢٩) المصدر نفسه، مج١، ص ٨، ١٠، ٣٠٩، ٣١١، ٣٥١، ٣٥٦، ٣٩٥.
(٣٠) حنفي، **التراث والتجديد**، ص ٧٨.
(٣١) لسنج، في **تربية الجنس البشري**، ص ١٤٩.
(٣٢) حنفي، **دراسات إسلامية**، ص ٢٢٩. هل من حاجة للتذكير بأن حسن حنفي كان رفض، في نص سابق، أن يكون دور المفكر «القيام برسالة مملاة ومعروفة مسبقاً كما هو الحال في رسالة الأنبياء» (حنفي، **في فكرنا المعاصر**، ص ٢٥).
(٣٣) حنفي، **دراسات اسلامية**، ص ١٧٤.
(٣٤) المصدر نفسه، ص ٢٢٩ ـ ٢٣٠.
(٣٥) لسنج، في: **تربية الجنس البشري**، ص ١٥٩.
(٣٦) المصدر نفسه، ص ١٦٣.
(٣٧) المصدر نفسه، وموقف حسن حنفي التعبيري ـ التفاخري هنا يستحضر إلى ذهننا واقعة مشهورة من وقائع المكر التاريخي. حادثة التحكيم في عهد رابع الخلفاء الراشدين. فقد كان كل ظننا أن مأخذ حسن حنفي على لسنغ أنه لم يكن جذرياً بما فيه الكفاية في نزعته التنويرية ولم يمض إلى الحد الذي مضى إليه التنويريون الفرنسيون مثلاً في موقفهم من الدين. ولكن عندما يتقدم لسنغ خطوة إلى الأمام في النزعة الجذرية وينتهي إلى ما يشبه القول بأن عقائد الدين المسيحي خرجت من الانسان والتاريخ وليس من الله، فإن حسن حنفي، يهتبل الفرصة لا ليحييه وليحيي تجذر موقفه، بل ليكرر معه فعلة عمرو بن العاص مع أبي موسى الأشعري حينما أيده في خلع صاحبه ليثبّت صاحبه هو.
(٣٨) حنفي، **من العقيدة الى الثورة**، مج ١، ص ٣٩٥.
(٣٩) كعادته، يقدم لنا حسن حنفي بنفسه ـ في طور من أطوار «الهبوط» الواقعي المضاد لطور «التحليق» الهلوسي ـ خير نقد لمنهج الوحي والإشراق والمعرفة اللدنية: «العقل في تراثنا الفلسفي كان قائماً على الإشراق، بالرغم من تأليه العقل، ووصف الله بأنه عقل وعاقل ومعقول، ونظرية العقول العشرة، والعقل الفعال.. مدبر فلك الأرض. فكل هذه العقول في حقيقة الأمر تحصل على معارفها من مصدر رباني، يأتي إليها من خارج الأرض، من العقل الفعال، وليس من الحس أو المشاهدة أو التجربة. وقد أودع الله في هذا العقل الفعال كل العلوم والمعارف، فمنه يستقي الأنبياء نبواتهم، والفلاسفة رؤاهم، والصوفية إلهاماتهم، وفيه سُطِّر الوحي، وهو الذي سماه المتكلمون اللوح المحفوظ. وقد استمر الحال على هذا النحو حتى الآن. فآمنا بالمعرفة اللدنية، وتصورنا مصادر المعرفة خارج الحس والعقل في القلب والإلهام وعين البصيرة والنور الذي يقذفه الله تعالى في القلب... وأصبحت مصادرنا تحدد من فوق قمم الجبال الشاهقة حيث تأتي الأفكار والانسان أقرب إلى السماء منه إلى الأرض أو في سفوح الجبال بين المعابد في الوادي المقدس طوى. وأصبح مستقبل الأجيال يتحدد في فترة الاعتكاف في العشر الاواخر من رمضان أو بعد صلاة الاستخارة أو في معابد قديمة أو جديدة يتم بناؤها في الأراضي المقدسة مهبط الوحي ومكان كليم الله. وأصبح الرئيس الملهم بديلاً عن المؤسسات السياسية والتخطيط القومي» (حنفي، **دراسات إسلامية**، ص ١٠٣).
(٤٠) قد يكون من المفيد هنا أن نشير إلى أن تاريخ الأديان المقارن يقدم لنا نموذجاً بديعاً لرواية عائلية تجمع بين النبالة والعملقة معاً، بين النسب الإلهي والتخلق الذاتي الثاني لدور الأب: فيسوع حبلت به مريم العذراء من نور حلّ في رحمها من روح القدس. وفي بعض المأثورات أن بوذا أيضاً حبلت به أمه ـ وكانت هي الأخرى عذراء ـ من شعاع دلف إلى رحمها من زهرة اللوتس المقدسة.
(٤١) حنفي، **التراث والتجديد**، ص ٦٦.
(٤٢) المصدر نفسه، ص ٦٩.
(٤٣) المصدر نفسه، ص ٦٦.
(٤٤) حنفي، **من العقيدة إلى الثورة**، مج ١، ص ٢٠٩ ـ ٢١٠.
(٤٥) تجدر الإشارة إلى أن مؤلفنا كان هو نفسه، في معرض نقده للشعار السلفي الداعي إلى «العودة إلى النبع»، قد أعلن،

بمرارة، احتجاجه على تقليص التفكير إلى مجرد تفسير يعطي الصدارة للنص على الواقع، مما لا يدع للفكر من وظيفة غير التبرير، إلى حد جاز معه أن «يقال إن الحضارة الاسلامية كلها كما يعرضها التراث القديم هي حضارة تفسير» (حنفي، **في فكرنا المعاصر**، ص ١٨٤).

(٤٦) حنفي، **دراسات إسلامية**، ص ٢٢٨.

(٤٧) حنفي، **التراث والتجديد**، ص ١٣٩.

(٤٨) المصدر نفسه، ص ١٤٠.

(٤٩) المصدر نفسه، ص ١٤٨.

(٥٠) المصدر نفسه، ص ٦٥.

(٥١) المصدر نفسه.

(٥٢) المصدر نفسه، ص ٩٩ ـ ١٠٠. ومما تجدر الاشارة إليه أن هذه النزعة اللاإسمية، وبالتالي الخلطية، تعاود ظهورها لدى مؤلفنا، كما سنرى، من خلال تبنيه للنظرية القديمة القائلة بأنه «لا مشاحة في الالفاظ». وحسبنا هنا أن نقيم موازاة مع ما كنا لاحظناه من أن الرؤية الجنسية القبتناسلية للعالم تقوم أساساً على نزعة خلطية كلية تنكر، كما ذكرنا، الفارق بين الأجيال والفارق بين الجنسين، ولا تميز الجزء من الكل، وتسمي الأشياء بغير أسمائها، وتخلط بين كل شيء، وعلى الأخص بين الاهلية الجنسية للتنظيم التناسلي ولا أهلية التنظيم القبتناسلي، من خلال نظرية العضو الجنسي الواحد، الأوحد، الكلي، المتعملق.

(٥٣) حنفي، **في الفكر الغربي المعاصر**، ص ٢٢٩ ـ ٢٣٠.

(٥٤) حنفي، **دراسات اسلامية**، ص ١١٠.

(٥٥) نعود إلى التذكير بأن «المادية» غالباً ما تعني في اللاشعور «التأنيث» بالمقابلة مع «الروحية» أو «المعنوية» باعتبارها مبدأ مذكراً. والحال أن التأنيث، كما أوضحت جانين شاسغيه ـ سميرجل، يتنافى والمثال الأنوي للرجل» (**مثال الأنا: دراسة تحليلية نفسية في مرض المثالية**، ص ٢٤٨).

(٥٦) حنفي، **التراث والتجديد**، ص ٦١.

(٥٧) المصدر نفسه، ص ٧١.

(٥٨) المصدر نفسه.

(٥٩) المصدر نفسه، ص ٧٤.

(٦٠) المصدر نفسه، ص ٧٥

(٦١) المصدر نفسه، ص ٧٤ ولنلاحظ بالمناسبة، ومن وجهة نظر سيكولوجية خالصة، أن هذاء العظمة هو بطبيعته تركيبي بالمقابلة، مثلاً، مع العصاب الوسواسي الذي هو بطبيعته أيضاً تحليلي.

(٦٢) المصدر نفسه، ص ٧٨.

(٦٣) المصدر نفسه، ص ٨٠.

(٦٤) نقرّ هنا بديننا لجيرار ماندل، في: **الانتروبولوجيا الاختلافية**، سلسلة مكتبة بايو الصغرى (باريس. منشورات بايو، ١٩٧٢)، ص ٢٨٥. العنوان بالفرنسية: Anthropologie Différentielle.

(٦٥) حنفي، **التراث والتجديد**، ص ١١٥.

(٦٦) المصدر نفسه، ص ١١٦.

السؤال الذي لا مناص من أن يطرح نفسه الآن هو : لماذا هذا النكوص ؟ ما عوامله ؟ ما الذي أوجد هذه الحاجة إلى مفارقة حدود الأنا والانصهار في العملاق الجماعي؟ إن جميع هذه الأسئلة ، وغيرها ، لا يمكن أن تفوز بجواب شاف إلا على صعيد السيرة الذاتية ، والحال أن حسن حنفي مفكر ، وليس روائياً . وهو لم يكتب بصورة مباشرة أية سيرة ذاتية . ولكنه ضمَّن بالمقابل مؤلفاته شذرات ، أو ومضات بالأحرى من بعض وقائع حياته . وهذه الومضات ثمينة لنا للغاية ، ولكنها غير كافية على الإطلاق . ومع ذلك ، فإننا نشعر بأن الإجابة عن كل تلك الأسئلة ممكنة لأننا نشعر أيضاً أننا نستطيع قراءة مؤلفات صاحب مشروع « التراث والتجديد » كما لو أنها سيرة ذاتية . وبالفعل ، إن حسن حنفي يعلمنا في أكثر من موضع أن التراث قضية شخصية للكاتب ، وما ذلك فقط بمعنى أن التراث مخزون نفسي حي ما يزال يفعل في الوجدان ويوجه السلوك ، بحيث لا نملك إلا أن نشهر انتماءنا إليه من خلال « نسبته لنا بضمير المتكلم الجمع في «تراثنا» إشارة إلى فعله فينا وخضوعنا لأثره »[1] . وما ذلك فقط بمعنى أن التراث هو عامل تحديد الهوية الجماعية: « التراث أيضاً قضية شخصية لأننا نتعامل مع موروث شخصي يربطنا به ، وهو موصوف بنفس الصفة ، فهو « إسلامي » ونحن « مسلمون » ، والنسبة تشير إلى الحضارة أكثر مما تشير إلى الدين [2] ، وتعني أننا والتراث من منطقة حضارية معينة ... التراث قضية شخصية نلتزم بها ، وتختلف دراستنا له عن دراستنا مثلاً للتراث الهندي أو الفارسي أو الصيني أو الغربي لأننا في هذه الحالة نكون مجرد باحثين ، في حين أننا في الحالة الأولى أكثر من باحثين بل نكون ملتزمين بقضية شخصية . تجديد التراث هو حياة المجدد نفسه ، وجزء من التحليل لشخصيته الوطنية من أجل التعرف على مكوناته النفسية . فتراث المجدد في نفس الوقت ذات وموضوع ، لأن موضوع البحث هو ذاته أي وجوده التاريخي في اللحظة الحاضرة بين الماضي والمستقبل[3] بل كذلك بمعنى أكثر شخصية بعد : فقضية « التراث والتجديد » لا ترتبط بالشخصية الوطنية للباحث فحسب ، بل كذلك بحياته الشخصية : « ولذلك تتكشف المشاكل القديمة في شعور الباحث المعاصر كمشاكل شخصية في حياته ... ولذلك أيضاً كان « التراث والتجديد » تعبيراً عن الحياة الشخصية للباحث والمشاكل التي عرضت له إبان العشرين سنة الماضية »[4].

إن هذا الاعتراف المدهش لا يدع لنا مجالاً للشك في أن قضية « التراث والتجديد » ليست قضية نظرية فحسب ، بل هي أيضاً قضية نفسية ، وأنها بصفتها هذه لا تدخل في مجال علم النفس الجمعي وحده ، بل في مجال علم النفس الفردي أيضاً ، وأنه من المباح لنا ولو جزئياً أن نتأولها على أنها سيرة ذاتية . وصاحب مشروع « التراث والتجديد » هو بنفسه من يبيح لنا ذلك حين يستعرض باقتضاب في ختام مقدمة كتابه « من العقيدة إلى الثورة » العلاقة بين المسيرة التأليفية لمشروع « التراث والتجديد » وبين المسيرة الحياتية ، السياسية والمهنية ، لصاحب المشروع معرباً عن الأمل في أن يتوالى صدور أجزاء «التراث والتجديد» تباعاً ، وخاتماً بالقول : « قد أشفعها جميعاً بسيرة ذاتية وقد أترك « التراث والتجديد » يحكي قصة حياتي »[5] . وفي الحقيقة ، انه يندر أن نقع على باحث في التراثيات يتخذ من موضوع بحثه بالذات ركيزة مباشرة لإسقاطاته النفسية على نحو ما يفعل صاحب مشروع « التراث والتجديد » . ولعل كل الشوط الذي قطعه معنا القارىء حتى الآن ، وكل الشوط الذي ما يزال عليه أن يقطعه معنا ، أن يوصلاه إلى مثل ما وصلنا إليه من اقتناع بأن قضية « التراث والتجديد » تقوم لصاحب هذا المشروع مقام « الرواية العائلية » بالمعنى التحليلي النفسي للكلمة .

وبالفعل ، وبالإحالة إلى سؤالنا ، برهن التحليل النفسي السيرورة النكوصية بعوامل ثلاثة : ١ ـ البنية النفسية أو العالم الداخلي ، ٢ ـ الواقع الموضوعي أو العالم الخارجي ، ٣ ـ العلاقة الترميزية بين الحدين. فأكثر حالات النكوص نموذجية هي تلك التي تتضامن فيها العوامل الثلاثة : ١ ـ قابلية كبيرة

للانجراح على صعيد البنية النفسية الداخلية ، ٢ ـ جارحية كبيرة على صعيد الواقع الخارجي الموضوعي ، ٣ ـ خلل في ترميز العلاقة بين الداخل والخارج . والحال أن الشواهد التي نستطيع استقراءها من كتابات صاحب مشروع « التراث والتجديد » ترسم لنا اللوحة المثلثة الوجوه التالية : ١ ـ من الداخل تضخم كبير في الأنا يجعله ذا حساسية مفرطة من حيث القابلية للانجراح ، ٢ ـ من الخارج عالم جارح إلى أقصى حد نرجسياً لأنه عالم تفوق ماحق لحضارة بعينها هي الحضارة الغربية على جميع أشكال الحضارات والثقافات الأخرىٰ التي قيض لها أن ترى النور منذ فجر التاريخ وحتى اليوم ، ٣ ـ بين الداخل والخارج علاقة ترميز جنسي ، أي مقروءة على أنها علاقة تأنيث وخصاء بكل ما يترتب على ذلك من خفض في القيمة بالنسبة إلى الذات في مجتمع ما يزال محكوماً ـ ربما حتى نخاع العظم ـ بسلّم قيم الأيديولوجيا الأبوية .

١ ـ تضخم الأنا

إن أقدم ما نملكه من شذرات عن الحياة الشخصية لحسن حنفي بقلمه يتمثل بتلك الهوامش التي ذيّل بها مقاله عن عثمان أمين ، أستاذه في السنتين الثالثة والرابعة (١٩٥٥/ ١٩٥٦) من الدراسة في كلية الآداب بجامعة القاهرة ، وهو المقال الذي كتبه بمناسبة بلوغ رائد « الجوانية » السبعين ربيعاً والذي جعل عنوانه : « من الوعي الفردي إلى الوعي الاجتماعي » وأعاد نشره في كتاب «دراسات إسلامية » الصادر عام ١٩٨٢ .

يروي حسن حنفي الواقعة التالية . « أذكر ، ونحن طلاباً ،[٦] بعد إحساسنا بأن الأستاذ يرجع كل شيء إلى محمد عبده إنني كتبت له مرة على السبورة قبل أن يدخل : « أحب محمد عبده ولكن حبي للإسلام أعظم »[٧]. وهذه الجملة الأخيرة ، على براءتها الظاهرية وعلى عمقها الجدلي ، تحمل من وجهة النظر التي تعنينا هنا دلالة خاصة . وأمرنا معها كأمر إسحق عندما اختلط عليه ، وقد عمي ، أمر ابنه يعقوب ، وقد ارتدى فروة أخيه عيسو ، فقال : « الملمس ملمس عيسو ، ولكن الصوت صوت يعقوب » . وبدون أن نوجه تهمة الانتحال المقصود إلى أحد ، نرانا نجيز لأنفسنا بدورنا القول : « القلم قلم حسن حنفي ، ولكن اللسان لسان أرسطو » . فالقارىء يذكر ولا بد أن أرسطو هو القائل تلك القولة المشهورة في تاريخ التعليم الفلسفي : « أحب أفلاطون ، ولكن حبي للحق أعظم » . ومرة أخرى نقول : إن ما يعنينا هنا ليس الانتحال ، مقصوداً كان أم غير مقصود ، بل ما تنم عنه تلك العبارة المكتوبة على السبورة من طاقة أو من رغبة بالأحرى في التماهي مع أرسطو ، لا من حيث هو أرسطو ، بل بصفته من كبار الآباء المؤسسين للعلم الفلسفي . والرغبة في التماهي تبقى على كل حال مشروعة ما دامت المسافة بين الواقع والمثال ، بين المتماهي والمتماهى معه ، محفوظة . ولكن المشكل مع حسن حنفي أنه يميل ، تحديداً ، إلى إلغاء هذه المسافة . فعندما تقدم في السنة الجامعية الرابعة بمذكرة عن الأخلاق ، نالت المذكرة استحسان الأساتذة ، وقال أحدهم ـ وهو زكريا إبراهيم ـ مادحاً ومداعباً على طريقة كثرة من الأساتذة الجامعيين في مثل هذه الحال : « هذا برجسون » . فما كان أيضاً من حسن حنفي إلا أن كتب : « فعرفت أنني إقبال وبرجسون »[٨] ! وفي الهامش نفسه يتلبس حسن حنفي شخصية كاميلو توريز عندما يكتب قائلاً : « شئت كتابة هذه الدراسة الجادة دون إفاضة في الذكريات تطويراً مني للجوانية ونقلها من مرحلة الذكريات إلى مرحلة العلم الدقيق ، وخير ذكرى هو ما تحول إلى علم دقيق . فـ «لاهوت الثورة»، وهو ما عُرفت به حتى الآن، إن هو إلا تطوير «للجوانية»[٩]. والعجيب أنه عندما كتب مقاله المطول عن مؤسس لاهوتَ الثورة بالذات، بعنوان «كاميلو توريز القديس الثائر»[١٠]، لم يأت بذكر تعبير «لاهوت الثورة» ولا مرة واحدة . ولكن سلسلة التماهيات لا تقف عند هذا الحد ؛ فآخر جملة في الهامش إياه تجعل من حسن حنفي ، بقلمه ، آخر حلقة في سلسلة الحركة الإصلاحية « من الأفغاني إلى محمد عبده إلى مصطفى عبد الرازق إلى عثمان أمين ثم إليّ ، دون ما فخر أو ادعاء »[١١] . وحقاً ، إن العبارة لا تخلو من تواضع نظراً إلى أنها تتحدث ، على الرغم من كل شيء آخر ، عن حلقات في سلسلة . والحال

أن السلسلة نفسها تُقطع في نص آخر لحسن حنفي لتجعل منه هو نفسه صلة وصل يزيدها تفرداً وتألقاً كونها تصل ما انقطع لا ما اتصل ؛ فمنذ أن « ألف ابن تيمية (٧٢٨ هـ) « **نقد مراتب الإجماع** » ينقد فيه كتاب ابن حزم ... وكتب ابن القيم (٧٥١ هـ) « **القياس في الشرع الإسلامي** » مضيفاً على كتاب ابن تيمية بعض الأمثلة ، الفقهية ، انتهى التأليف في علم أصول الفقه وتحول إلى كتب جامعية أو أزهرية تكرر القدماء دون أية إضافة جديدة حتى ظهور « **مناهج التفسير ، محاولة في علم أصول الفقه** » باللغة الفرنسية [١٢] لمؤلف هذا المقال عام ١٣٨٥ هـ (١٩٦٥ م) معيداً بناء العلم كنظرية في الشعور : الشعور التاريخي ، الشعور التأملي ، الشعور العملي [١٣].

على أن التماهي مع العظماء ليس هو الشكل الوحيد لإخراج عقدة تضخم الأنا . ففي « الرواية العائلية » التالية ، وهي كما سنرى من النبل والعظمة في منتهاهما ، يأخذ تضخم الأنا ، على العكس ، شكل معارضة ومناقضة للعظماء ، ولكن من موقع الند للند بطبيعة الحال ، وتحديداً ، وكما تقضي أصول اللعبة الأوديبية ، من موقع الند البنوي للند الأبوي : « إن مدى خصب الفيلسوف هو مدى إنجابه لفلاسفة آخرين . فقد كان سقراط فيلسوفاً لأنه أنجب أفلاطون ، وكان أفلاطون فيلسوفاً لأنه أنجب أرسطو ، وكان ديكارت فيلسوفاً لأنه أنجب الديكارتيين ، وكان كانط فيلسوفاً لأنه أنجب الكانطيين ، وكان هيجل فيلسوفاً لأنه أنجب الهيجليين ، وكان هوسرل فيلسوفاً لأنه أنجب الهوسرليين . وإن فيلسوفنا الذي نقدم له هذه التحية اليوم بمناسبة بلوغه السبعين ربيعاً فيلسوف لأنه أنجب حتماً « الجوانيين » . ينجب البشر الفانون الأبناء ، وينجب الفلاسفة الخالدون فلاسفة مثلهم . وكما يتوالد البشر يتوالد الفلاسفة . ولا يهم في هذا التوالد أن يكون الابناء من نوع الآباء ، فعظمة التوالد في توالد النقيض . إن عظمة أرسطو تأتي من معارضته لنظرية المُثل عند افلاطون ، وعظمة سبينوزا تأتي من رفضه الأخلاق المؤقتة عند ديكارت وتطبيقه منهج الوضوح والتميز في الدين والسياسة ، وتتمثل عظمة الفلاسفة بعد كانط في رفضهم الشيء في ذاته ومحاولتهم التعرف عليه ، كما تتمثل عظمة ماركس وكيركجارد في قلبهما المنهج الجدلي رأساً على عقب وكشفه في الطبيعة والوجود . وإن عظمة الهوسرليين لتتمثل في إصدارهم أحكاماً على الوجود بعد أن وضعه استاذهم بين قوسين . فالاستمرارية التاريخية وأنساب الفلاسفة ليست طولية انسيابية وإلا كانت تبعية وتقليداً ، بل هي معارضة ومناقضة وقلب للأمور رأساً على عقب . وبالتالي يأخذ التاريخ حركته الطبيعية ، ويشق مساره الجدلي ، ويصبح الأعلى والأدنى ، المثال والواقع ، واجهتين لشيء واحد ... فلا عجب أن يخرج من بين الجوانيين من يقلب الجوانية رأساً على عقب باسم الجوانية ، وتطويراً لها ، ونقلها من مرحلة تاريخية ، مرحلة الآباء المؤسسين ، إلى مرحلة تاريخية أخرى ، مرحلة الأبناء المطورين . فالجوانية رسالة لعدة أجيال قادمة ، إن لم تكن المشروع الفلسفي لكل حضارة وهدف الإنسانية البعيد ، ولكن يرجع الخلاف عليها إلى الفترة التاريخية التي تمر بها كل حضارة ، وإلى المسافة الطبيعية بين السلف والخلف . إن تطوير الخلف للسلف هو خير دليل على أصالة السلف ونفاذ بصيرتهم وعلى استمرار الخلف على نفس المنوال دون تبعية أو تقليد ... فالاجتهاد في الجوانية تأصيل لها من الجيل الثاني بعد أن أسسها رائدها الأول [١٤]. هكذا نجد أنفسنا هنا أمام ما يصح أن نسميه بأنه رواية عائلية صغرى داخل تلك الرواية العائلية الكبرى التي هي قضية « التراث والتجديد » . ولنلاحظ بادىء ذي بدء أن هذه الرواية العائلية الصغرى والبديعة - لنقر بذلك - هي رواية ثنائية القطب ، لا ثلاثيته ، إذ أن الآباء الفلاسفة يلدون الأبناء الفلاسفة بدون وساطة الأم . فالأنوثة ، حتى في شكل الأمومة ، هي عامل تسفيل يمنع شفتي الجرح النرجسي من الالتئام ، أو عاملُ واقعيةٍ يمنع هذاء العظمة من الاشتغال . ثم إن توالد الأبناء الفلاسفة من الآباء الفلاسفة بدون وساطة الأم يعني أن الخصوصية مبدأ مذكر . وقد دلت دراسات كارين هورني وآخرين ، بالفعل ، أن الحسد الإنجابي لدى بعض الرجال تجاه النساء يعادل الحسد القضيبي لدى بعض الإناث تجاه الذكور [١٥] . فالقدرة على الإنجاب هي قدرة فعلاً ، ووهم كلية القدرة لدى الرجل لابد أن يشمل ، في ما يشمله ، القدرة على الإنجاب وإلا انتفت كلية القدرة. ومن جهة ثالثة، فإن توالد الأبناء الفلاسفة من الآباء الفلاسفة «بدون المرور برحم» [١٦] يعني أن

الخصوبة هنا هي خصوبة فكرية أو روحية ، على العكس من الخصوبة الطبيعية التي هي خصوبة جنسية أو مادية . والحال أن «الروح» كمبدأ سماوي للمفارقة والمجاوزة يقدم لهذاء العظمة ركيزة لا تستطيع أن تقدم في مثل سموها «المادة» التي هي مبدأ أرضي للمباطنة والمحايثة . زد على ذلك أن السلالة الروحية ، خلافاً للسلالة المادية ، تحتكر - مع الآلهة - امتياز الخلود . فأبناء البشر فانون مثلهم ، بينما أبناء الفلاسفة خالدون كآبائهم . وعلى كل حال ، فإن القطب في سلالة الفلاسفة الآلهية هذه هو الإبن وليس الأب . فالأب لا مرجعية له بالإحالة إلى ذاته، بل معيار «خصوبته» الابن الذي ينجبه . بل لكأن هذا الاستلاب للأبوة لحساب البنوة لا يكفي - ولا ننسَ أن من يتكلم في النص هو «ابن» - لذا يعزز باستلاب ثان مواز : فعظمة الأب لا تكمن في عظمة الابن فحسب ، بل إن عظمة الابن تكمن في نقض عظمة الأب . فإذا كان الأب عظيماً لمرة واحدة ، فإن الابن عظيم لمرتين : مرة بهدمه ما ابتناه الأب ، وأخرى بما يبتنيه لحسابه الخاص(١٧) . والأصالة لا تكمن في التأسيس بقدر ما تكمن في التطوير . فمعيار أصالة السلف تطويره من قبل الخلف . وهذا كله بعد من حيث التصور النظري لرواية الأصول . أما إذا جئنا إلى شجرة العائلة بالمعنى العيني للكلمة فنجد أن سلسلة النسب التي يمثل «الأب» عثمان أمين و«ابنه» حسن حنفي آخر حلقاتها تضم كلاً من سقراط وأفلاطون وأرسطو وديكارت وسبينوزا وكانط وهيغل وماركس وكيركغارد وهوسرل . وكأن اتصال الحلقة الأخيرة - وهو اتصال بالوهم والاستيهام طبعاً - بكل سلسلة أولئك الآباء العظام لا يسبغ عليها القدر الكافي من العظمة ، لذا يُفرد لها ، حتى وهي حلقة في سلسلة ، مكانة مميزة : فالجوانية « رسالة لعدة أجيال قادمة ، إن لم تكن المشروع الفلسفي لكل حضارة وهدف الإنسانية البعيد » . والعجيب في هذا التضخيم الهذائي للجوانية أنه يتم برسم « الابن » أكثر منه برسم «الأب» : فما عثمان أمين بفيلسوف إلا لأنه « أنجب حتماً الجوانيين » . وهنا تستوقفنا كلمة « حتماً » فهذه اللفظة تضعنا لا على مستوى الكينونة ، بل على مستوى وجوب الكينونة آية ذلك أن الفيلسوف الابن الذي أنجبه الفيلسوف الأب لم يكن بعد فيلسوفاً إلا بذرياً على حد تعبير اللغة الفلسفية للعصر الوسيط . وبما أن بذرة الشيء تتضمن سلفاً كل إمكانيات تطور الشيء ، فمن الممكن إذن اعتبار بذرة الشيء وكأنها هي الشيء نفسه ، واعتبار من لم يصر بعد فيلسوفاً وكأنه صار فعلاً فيلسوفاً لأنه سيصير حتماً فيلسوفاً . فكذلك تقضي حتميته البذرية . وكل هذا الاستدلال الجدلي ، الذي هو من اللطافة في منتهاها ، تملي ضرورته الواقعة البسيطة التالية : فمع أننا لا نعلم على وجه الدقة تاريخ كتابة المقال الذي نحن بصدده ، لكننا نعلم بالمقابل أنه كتب بمناسبة بلوغ « مؤسس » الجوانية السبعين ربيعاً؛ وبما أن عثمان أمين قد ولد عام ١٨٩٩ فلنا أن نقدر أن «التحية» الموجهة إليه كتبت عام ١٩٦٩ ؛ والحال أنه حتى ذلك العام لم يكن «مطور» الجوانية قد كتب أياً من كتبه الرئيسية : لا « **قضايا معاصرة** » بجزءيه عن « **الفكر العربي المعاصر** » (١٩٧٦) وعن « **الفكر الغربي المعاصر** » (١٩٧٧) ، ولا « **التراث والتجديد** »(١٩٨٠) ، ولا « **دراسات إسلامية** »(١٩٨١) ، ولا «**من العقيدة إلى الثورة** » (١٩٨٨) . وهكذا تتضامن الكينونة البذرية مع الكينونة السلسلية لترقيا بوهم العظمة إلى مصاف اليقين : فالمنطق الذي يحكم تطور البذرة إلى ثمرتها ، والسلسلة إلى حلقاتها - ولا سيما آخرها - منطق حديدي غير قابل للخرق . وهذا هو أصلاً معنى القدر . والعظمة لا تتعقل نفسها بلغة أقل نبلاً من لغة القدر .

لكن كيف يتفعل القدر ؟ كيف يصبح مصيراً ؟ إن الشاهد التالي - وهو لا يقل عن سابقه إدهاشاً - يفتح إمكانيات جديدة للإجابة ؛ فتحت عنوان موضوعي للغاية « دور المفكر في البلاد النامية » ، يتابع حسن حنفي سرد ما يمكننا اعتباره سيرته الذاتية : « لقد آن لنا الآن أن نبحث عن دورنا في مجتمعاتنا . وإن كثيراً من مظاهر الاضطراب الثقافي والفكري فيها لناشئة عن نقص في وعينا بهذا الدور المحدد الذي علينا القيام به . والغرض من هذا المقال توضيح هذا الدور حتى يمكننا بعد ذلك ملأ(١٨) هذا الفراغ الذي نشعر به أمام واقعنا الذي يتطلب مفكراً يعي القديم ويرى الجديد ، وينقل الحضارة من مرحلة إلى أخرى ، كما فعل ديكارت في الحضارة الأوروبية عندما نقلها من العصر الوسيط إلى العصر الحديث . ولا

يعني الدور هنا الوظيفة التي على المفكر القيام بها باعتباره موظفاً إيديولوجياً في مجتمعه ، بل يعني المهمة التي يأخذها المفكر على عاتقه إحساساً منه بالمسؤولية الوطنية ... وهي رسالة مشابهة لرسالة الأنبياء في التنظيم والقيادة . الرسالة هي ما يقصده فيبر بالمعنى الثاني لكلمة BERUF أو ما يقصده فشته بكلمة BESTIMMUNG ، أي قدر ومصير ... ولم نقل المفكر في صيغة الجمع لأن المفكر أندر من الندرة . وقد يكون في المجتمع كله مفكر واحد إن وجد ، فالعصر لا يتحمل أكثر من مفكر ويكون هو المفكر بألف ولام التعريف . فعصر ديكارت كان به مفكرون ، وكل منهم يحاول أن يقوم بنفس المهمة ، التي قام بها ديكارت . ولكن لم يكن هناك إلا ديكارت واحد . تظهر في كل عصر إرهاصات للفكر . ولكن المفكر هو الذي يعبر عنه ويعطيه الصياغة العلمية »[١٩].

إن النص لا يدع مجالاً للشك : فالمطلوب الآن ، بعد أن تم بناء السلسلة ، تحطيمها . فحلقة الابن حلقة قطيعة ، لا حلقة اتصال . وما التطوير في حقيقته إلا إعادة تأسيس . وعرش الفكر لا يتسع إلا لتاج واحد . كما في كل وراثة ملكية ، فإن « عاش الملك ! » هي دوماً بمثابة تكريس لوفاة : « مات الملك ! » . وإذا لم يمت الملك الأب من تلقاء نفسه ، أو إذا استغرق وقتاً أطول مما ينبغي ليموت ، ففي وسع الملك الابن أن يعطي جدل الوراثة ذاك قوة دفع إضافية بتدخل إرادي من قبله. وفي مثل هذه الحال ينقلب المشهد أوديبياً خالصاً : فليس المطلوب بأقل من قتل الملك الأب الذي طعن في السن بيد الملك الإبن الذي بلغ لتوه مبالغ الرجال . والرمزية الجنسية لا تخفي هنا نفسها : فالعرش والجاه إسمان لمسمى واحد ، فمن خسر واحدهما حقّ عليه أن يخسرهما كليهما ، ومن ربح واحدهما حقّ له أن يربحهما كليهما · «من هو المفكر إذن ؟ المفكر هو ذلك المواطن الشاب الذي استطاع أن يعي تراث مجتمعه القديم وأن يرى واقعه المعاصر وأن يدفع بمجتمعه خطوة التقدم نحو التقدم تكون هي مهمة جيله ... وكأن التاريخ قد حمّله مسؤولية العصر . هو النبي بين قومه ينقلهم من مرحلة إلى مرحلة أو الذي يغيرهم من حال إلى حال . وهو الشاب أيضاً الذي تتوافر فيه كل مقومات الريادة من حماس وإقدام وشجاعة وبراءة وحسم ، ذلك لأن المفكر الشيخ قد انتهى عصره بعد أن تراكمت عليه الأحداث وكثرت منه المساومات حتى أصبح من وجهاء القوم يبغي السلام وحسن الختام . فقد زمام المبادرة بطول العمر وأصبح البعض منهم مثال التعايش الرخيص الذي يحرص على لقمة العيش المترفة حرصه على حياته . فإذا تذمر البعض منهم فلا يتجاوز هذا التذمر خارج جنبيه ولا يتعدى حديث العاجز الذي لا حول له ولا قوة »[٢٠].

ولكن هل المفكر «بألف ولام التعريف » ملك أو نبي ؟ إن النص نفسه ينزع إلى التوحيد بين الاحتمالين . فالمفكر هو تارة «النبي بين قومه ينقلهم من مرحلة إلى مرحلة » ، وهو طوراً ؛ وعلى حد تعبير أفلاطون ، «الملك الفيلسوف أو الفيلسوف الملك »[٢١] . وفي الواقع ، يبقى في متناولنا معيار للتمييز : ففي طور عبادة العقل ، وهو الطور الذي كُتب فيه مقال «دور المفكر في البلاد النامية » ، يبدو الفيلسوف الملك مقدَّماً في المكانة على المفكر النبي ، وأقله لأن رسالته ليست « رسالة مملاة ومعروفة مسبقاً كما هو الحال في رسالة الأنبياء »[٢٢]. ولكن في الطور التالي أو المناقض بالمقابل ، اي طور عبادة الوحي ، يبدو دور المفكر نبوياً بالأحرى . وفي هذا الطور تكثر الإشارات ، الضمنية أو الصريحة ، إلى أن « عصرنا مشابه لعصر الوحي القديم وقت نزوله »[٢٣]. وما تبطنه هذه الجملة تجهر به جملة أخرى تعود إلى الطور نفسه : «قد يكون من بيننا مجدد القرن الخامس عشر طبقاً لحديث المجددين : « إن الله يبعث على رأس كل مائة سنة من يجدد لهذه الأمة دينها »[٢٤]. بل إنه لا يتردد ، في نص لاحق ، في الجهر بأنه ، بشخصه ، هذا المجدد المنتظر ، وإن قنع ـ في التصريح نفسه ـ بدور الفقيه دون دور النبي . « أنا فقيه من المسلمين أجدد لهم دينهم وأرعى مصالح الناس »[٢٥].

ولا غرو ، ما دام الأنا ينظر إلى نفسه بمثل هذا المنظار المكبِّر ، ألا يختط لنفسه من المشاريع إلا ما كان يناسب في حجمه تعملقه . وذلك هو تحديداً شأن مشروع « التراث والتجديد » . فهو مشروع لإعادة كتابة ـ إعادة كتابة وليس فقط إعادة قراءة ـ التراث العربي الإسلامي برمته . وليس هذا فحسب ، بل ـ والكلام هنا لحسن حنفي ـ : « بعد أن انتهي من إعادة كتابة التراث الإسلامي سأحاول أن أعيد

كتابة التراث الغربي ، معطياً له حقه وليس أكثر ، لأننا أعطيناه أكثر مما يستحق ، وأعطينا أنفسنا أقل مما نستحق »[26] . وحسبنا أن نستعرض هنا الخطة العامة لهذا المشروع الجبار ؛ فهي تتألف من ثلاثة أقسام ، إذ تضم ، علاوة على إعادة كتابة التراث العربي الإسلامي والتراث الغربي ، إعادة بناء للحضارتين بالرجوع إلى مصدرهما في الوحي ووضع نظرية جديدة في التفسير تكون «منطقاً للوحي » وغايتها « تحويله إلى علم إنساني شامل »[27] . و« يشمل القسم الأول من « التراث والتجديد » ، وهو « موقفنا من التراث القديم » . ثمانية أجزاء ، كل جزء خاص بعلم قديم ، ثم جزء تركيبي ثامن على النحو الآتي : الجزء الأول : **علم الإنسان** ، وهو محاولة لإعادة بناء علم أصول الدين التقليدي ... وهو أول العلوم الإسلامية ... وهو العلم الذي يمكن بواسطته سدُّ النقص النظري في واقعنا المعاصر . والذي يمكنه أن يمدنا بإيديولوجية عصرية ، تشتمل على لاهوت الثورة ولاهوت الأرض ولاهوت التحرر ولاهوت التنمية ولاهوت التقدم ... الجزء الثاني . **فلسفة الحضارة**، وهو محاولة لإعادة بناء الفلسفة التقليدية وتوضيح طبيعة العمليات الحضارية التي حدثت في الفلسفة الإسلامية القديمة نتيجة لتقابل الحضارة الإسلامية الناشئة مع الحضارة اليونانية الوافدة مع تناول ما حدث في عصرنا الحاضر منذ القرن الماضي من موقف مشابه من التقاء الحضارة الإسلامية الناشئة مع الحضارة الأوروبية الغازية ... الجزء الثالث : **المنهج الأصولي** ، وهو محاولة لإعادة بناء علم أصول الفقه التقليدي ... وقد يكون له ملحقان : الأول عن «الفقه الاجتماعي » أو « فقه الوجود » ... والملحق الثاني عن « الفكر الأصولي الفقهي » ... الجزء الرابع : **المنهج الصوفي** ، وهو محاولة لإعادة بناء علوم التصوف باعتباره المثل للمنهج الوجداني ... الجزء الخامس · **العلوم النقلية** ، وفيه تتم إعادة بناء العلوم النقلية الخمسة : علوم القرآن والحديث والتفسير والسيرة والفقه ... الجزء السادس : **العلوم العقلية** ، وفيه تتم إعادة بناء العلوم الرياضية من جبر وحساب وهندسة وفلك وموسيقى ... كما تتم إعادة بناء العلوم الطبيعية من كيمياء وطبيعة وطب وتشريح ونبات وحيوان وصيدلة [28] ... الجزء السابع : **العلوم الإنسانية** ، وفيه تتم إعادة بناء علوم النفس والاجتماع والسياسة والتاريخ والجغرافية واللغة والأدب ... الجزء الثامن : **الإنسان والتاريخ** ، وهو محاولة لوصف بناء الحضارة الإسلامية وتطورها مع تأسيس وحدة العلوم في التراث القديم ، ونقل الحضارة الإسلامية إلى طور جديد ... وإقامة نهضة شاملة تتمثل في إرهاصات الإصلاح والإحياء »[29] . فإذا أتينا الآن إلى القسم الثاني . وهو الذي يتصل بـ « موقفنا من التراث الغربي » ، وجدناه « يشمل خمسة أجزاء ، كل جزء خاص بفترة حضارية معينة لحضارة ذات طابع تاريخي خالص لا مركز لها في الوحي إلا من حيث قوة الطرد الذي يمثله لها ... الجزء الأول : **عصر آباء الكنيسة** ، وهو محاولة لدراسة نشأة الفكر الغربي في الفترة الأولى من القرن الأول حتى القرن السابع [30] ... الجزء الثاني :**العصر المدرسي** ، وهو محاولة لتأريخ الفكر الغربي في مرحلته الثانية وهي العصر الوسيط المتأخر ... الجزء الثالث : **الإصلاح الديني وعصر النهضة** ، وهو محاولة لتاريخ الفكر الأوروبي إبَّان الإصلاح الديني وعصر النهضة في القرنين الخامس عشر والسادس عشر ... الجزء الرابع : **العصر الحديث** ، وهو محاولة لبداية تاريخ الشعور الأوروبي في القرنين السابع عشر والثامن عشر ابتداء من واقعة الكوجيتو .. الجزء الخامس : **العصر الحاضر** وهو محاولة لتاريخ الشعور الأوروبي في لحظته الأخيرة في القرن التاسع عشر والقرن العشرين »[31] أما القسم الثالث والأخير ، وهو المتعلق بـ « نظرية التفسير » ، فإنه يهدف إلى التعبير عن «حقيقة الوحي ذاتها دون نظر إلى تحققاته في التاريخ » على خلاف القسمين الأولين اللذين « عرضا لحقائق الوحي كما ظهرت في التاريخ » ، وهو « يشمل ثلاثة أجزاء طبقاً لوضع الوحي في التاريخ ... الجزء الأول : **العهد الجديد** ، وهو محاولة لتحقيق صحة الوحي في التاريخ ابتداءً من مراحل الوحي السابقة على المرحلة الأخيرة ، أعني التوراة والإنجيل ... وهو مساهمة منا للبحث عن الوحي السابق وإعادة التحقق من صحته واستعمال مناهج النقل التاريخي ـ الشفاهي أو الكتابي ـ من أجل الوصول إلى درجة من درجات اليقين بالنسبة للنصوص الدينية ، مساهمة منا لأهل الكتاب في التعرف على كتبهم المقدسة تمحيصاً وفهماً وسلوكاً ، وفي نفس

الوقت يكون تحقيقاً للفروض الإسلامية الخاصة بها ، فروض التحريف والتغيير والتبديل والاضفاء والزيادة والنقصان . وقد نشأ النقد التاريخي الأوروبي للقيام بهذه المهمة ، وانتهى إلى نفس الفروض الإسلامية [٣٢] ... الجزء الثاني . **العهد القديم** ، وفيه يتم تحليل العهد القديم (وفق المنهج النقدي التاريخي نفسه) ... الجزء الثالث . **المنهاج** ، وهو محاولة لتجاوز مناهج التفسير التي عرفها تراثنا القديم ، الكلامية والفلسفية والفقهية والصوفية ، ثم محاولة وضع نظرية جديدة للتفسير تكون جامعة لها كلها ... فالبحث عن «المنهاج»[٣٣] هو نهاية «التراث والتجديد» وبغيته الأولى، محاولة للعثور على منهاج إسلامي عام لحياة الفرد والجماعة ... يكون بمثابة الإيديولوجية التي يمكنها تنظير الواقع وتطويره ... وهو في الحقيقة حدسنا الأول الذي حدث لنا في مقتبل حياتنا الفلسفية والذي ظل موجهاً لنا في كل كتاباتنا . وسيتم إخراجه ابتداءً من نصوص الوحي ذاتها بلا حاجة إلى تراث ويكون هذا هو جزء الوداع »[٣٤].

وباختصار ، فإن مشروع «التراث والتجديد » يتألف من ثلاثة أقسام: الموقف من التراث القديم ، ويشمل ثمانية أجزاء ، والموقف من التراث الغربي ، ويشمل خمسة أجزاء ، ونظرية التفسير ، ويشمل ثلاثة أجزاء . وحتى نأخذ فكرة كمية عن ضخامة مثل هذا المشروع ، فحسبنا أن نذكر أن الجزء الوحيد الذي صدر حتى الآن من هذه الأجزاء الستة عشر هو الجزء الأول الذي كان يفترض أن يصدر بعنوان « علم الإنسان » والذي آثر المؤلف ـ لأسباب يشرحها في المقدمة [٣٥] ـ أن يصدره بعنوان «**من العقيدة إلى الثورة** » ، وقد استغرق العمل فيه ، بتصريح المؤلف ، عشرة أعوام [٣٦] . وإذا علمنا أن كتاب « **من العقيدة إلى الثورة** » يقع وحده في خمسة مجلدات ، وكل مجلد في ستمائة صفحة ونيف ـ وهو لا يتناول من كل التراث القديم سوى علم الكلام ـ كان لنا أن نقدر مدى ضخامة المشروع : ثلاثة آلاف صفحة ونيف للجزء الواحد ، وما لن يقل بالتالي عن نحو خمسين ألف صفحة للأجزاء الستة عشر؛ وهذا ـ كما هو واضح للعيان ـ مجهود ينوء به ، حتى من الناحية الكمية الخالصة ، العمل الجماعي للمجامع العلمية ومراكز البحث . وهذا بدون أن نتوقف أصلاً عند الناحية الكيفية التي تضعنا هي الأخرى ، على ما يبدو ، في مواجهة أنا متضخم ابتلع كل شيء بما فيه حدوده ، إذ لا ترضى بحد آخر للمقارنة غير ابن خلدون في مقدمته أفلا تقول الجملة الختامية في كتاب « **التراث والتجديد** » بالحرف الواحد : « هذا الجزء من « **التراث والتجديد** » كان في الأصل مقدمة أولى للجزء الأول : « **علم الإنسان** ». وقد نشر في طبعة مستقلة نظراً لأنه يحتوي على المقدمات النظرية للمشروع كله ويكون أشبه بمقدمة ابن خلدون بالنسبة لكتابه « **تاريخ العرب والبربر** ... » ، ولكنه هذه المرة عن النهضة **وليس عن الانهيار** »[٣٧] ؟

٢ ـ الغرب كتجربة معاشة جارحة

في نص ينتمي في الغالب إلى مرحلة مبدأ الواقع يتخذ حسن حنفي موقفاً نقدياً لاذعاً من أولئك الذين يرمون الغرب والحضارة الغربية بالإلحاد والإباحية واللاأخلاقية والانحلال « إلى آخر هذه التهم التي تدل على عقلية المتهم وبيئته أكثر مما تحتوي على اتهام فعلي . لقد استطاع الأوروبي ، بعد عصر النهضة وبعد الإصلاح الديني وبعد التحرر العقلي ونشأة الاتجاه الإنساني ، استطاع رفض كل قناع مسبق وعشق الحياة التي طالما أبعد عنها مرة باسم الدين ، ومرة باسم الفضيلة ، وعرف الواقع بعد الاتصال المباشر به دون أن يكون في حاجة إلى استنباط ذلك من أية نظرية مسبقة ... عرف كل شيء : التجربة ، الحياة ، الجنس ، الفضيلة ، الرذيلة ، المحافظة ، التحرر ، وأصبح له القدرة على الحكم وعلى السلوك السوي ، يعلم عن بينة ولا يؤمن إلا بالتجربة الشخصية . والحقيقة أن هذا الاتهام، اتهام الغرب بالإباحية ، هو إسقاط من عقلية تشعر بالنقص والضعف أمام هذا النموذج الفريد ، تود أن تتمتع بالحياة فتفعل في السر دون العلن ... وتفعله وهي متلصصة متخفية لا كحق أو كشعور طبيعي ، تسرق الحياة التي سلبت منها وهي حقها ونصيبها . لقد اعتبرنا حياة الأوروبيين إباحة والحقيقة أننا نحسدهم على حياتهم ونتمنى أن نحيا مثلهم ، واعتبرنا سلوكهم رذيلة ونحن نشمئز من فضائلنا ونتستر بها على

الرذائل ، وأصبحت الإباحة لدينا إلى الداخل لا إلى الخارج ، وبذلك كنا أقرب إلى الفساد الباطن منا إلى الفضيلة الظاهرة . أصبحت لدينا شخصيتان : الأولىٰ هي الباطن تشدنا إليها ولا نقوى على التصريح بها ، والثانية هي الظاهر نتمسك بها ونعلن عنها وهي مجرد ستار لا أثر لها ولا قوام »[٣٨] . وعلى الرغم من أن النص يرسم للانسان الأوروبي صورة مؤَمْثلة إلى حد غير قليل ، إلا أن الوتر الذي يعزف عليه حساس للغاية من وجهة النظر التي نأخذ بها هنا . فـ« النموذج الفريد » الذي تمثله الحضارة الغربية يمكن أن يكون بالفعل ، بالنسبة إلى غير المنتمين إليه ، وبحكم «فرادته» تلك ، مصدراً لشعور مرهق بالنقص على صعيد البنية النفسية ، ولازدواجية في السلوك لا تقل إرهاقاً على الصعيدين العقلي والعملي . والسؤال الذي يطرح نفسه هو : الا ينطبق النقد هنا على الناقد ؟ أي هل استطاع حسن حنفي أن يفلت مما يلوم الآخرين على أنهم ما استطاعوا إفلاتاً منه ؟ وأما فيما يتعلق بالأزدواجية فقد رأينا كيف طغت على كل ما عداها من السمات حتى باتت تؤلف العلامة الفارقة لمنطق التفكير لدى مؤلفنا . والنص الذي بين أيدينا يقدم لنا شاهداً إضافياً من شواهدها . فقد رأينا للتو أن كل مشروع « التراث والتجديد » لا يعدو أن يكون « محاولة لإعادة بناء الحضارة بالرجوع إلى مصدرها في الوحي »[٣٩] . والحال علامَ يقوم مديح الحضارة الأوروبية في النص الذي بين أيدينا ؟ بالتحديد على الثورة المعرفية التي أنجزتها عندما استعاضت عن الوحي بالتجربة مصدراً لمعرفة الواقع ، أي عندما «بدأ الفكر الأوروبي يرفض كل معطى سابق بعد أن اكتشف زيف مثل هذه المعطيات وآثر جعل طريق معرفته الوحيد : التجربة . رفض كل منهج قبلي وآثر المنهج البعدي القابل للتحقيق . رفض كل معرفة آلهية وآمن بالمعرفة الإنسانية وحدها ، ولم يشفع في ذلك محاولات المثاليين لرد الاعتبار إلى المنهج القبلي أو إلى التسليم بالمعطيات السابقة أو بالدفاع عن المعرفة الآلهية عن طريق الحدس أو العقل البديهي أو مسلمات العقل . لقد وثق الإنسان الحديث بنفسه ، بعقله وإرادته ، وجعل الطبيعة مصدر معرفته وميدان سلوكه »[٤٠] . والحال أنه بفضل هذه الثورة المعرفية ، التي أعلنت استقلال «العقل كلية عن الوحي »[٤١] ، وقلبت « الثيولوجيا إلى انطولوجيا »[٤٢] ، أي انتقلت من « التمركز حول الله إلى التمركز حول الإنسان »[٤٣] ، استطاع « الفكر الأوروبي» أن يطبع كل فكر غير أوروبي بطابعه » واستطاع « الشعور الأوروبي استقطاب كل شعور غير أوروبي» واستطاعت الثقافة الغربية أن تجعل من نفسها « محور الثقافة العالمية » . فهل لهذا الاستقطاب ألا يكون جارحاً من المنظور النرجسي ؟ وهل للشعور غير الأوروبي الا يؤوِّل هذا الاستقطاب على أنه استلاب ، وألا يقيم ، ولو لاشعورياً ، علامة مساواة بين هذا الاستلاب وبين الجرح النرجسي الأكثر نموذجية ، أي وهم الخصاء ؟ أن حسن حنفي ـ وربما كان الممثل الأكثر نموذجية للشعور غير الأوروبي الجريح ـ يحاول في بعض النصوص ، وعلى الأرجح أيضاً في طور من أطوار تشبثه بمبدأ الواقع ، أن ينظر إلى ذلك الاستقطاب/ الاستلاب/ الخصاء بعين « موضوعية » فلا يجد حرجاً من الإقرار ، انطلاقاً دوماً من مبدأ الواقع ، بأن « ثقافة العصر هي الثقافة الأوروبية »[٤٤] ، وبأن « العصر هو عصر الحضارة الغربية وتاريخها هو تاريخ الإنسانية المعاصرة »[٤٥] ، بل لا يجد حرجاً حتى من الدعوة إلى الاحتذاء بحذو الحضارة الغربية والتعلم في مدرستها ؛ فما دامت «الحقيقة يجب أن تقال » وما دامت الحقيقة التي يجب أن تقال هي « أن تاريخ الحضارة الأوروبية هو تاريخ كفاح للعقل وانتصاره في النهاية »[٤٦] ، وما دامت التجلية الكبرى لهذه الحضارة الأوروبية هي « إسقاط الغطاء النظري القديم »[٤٧] ، فإن المطلوب من « المجتمعات الأخرى » ، التي ما زالت ترزح « تحت غطائها النظري الموروث » وتئن تحت « سيادة الخرافة والوهم » ، « أن ترى انتصارات العقل في الحضارة الغربية كنموذج إن أرادت أن تكافح هي الأخرىٰ باسم العقل ومن أجله »[٤٨] ، وأن تحذو حذوها في « تعرية الواقع من أغطيته النظرية القديمة الموروثة »[٤٩] ، وأن تسلك مسلكها في إطلاق آلية النهضة عن طريق «نقد الموروث والتحول في نظرية المعرفة من المنقول إلى المعقول ، من الكتاب القديم إلى كتاب الطبيعة ، ومن تأويل النصوص إلى تفسير ظواهر الطبيعة ومعرفة قوانينها » وتغيير « بؤرة الحضارة من الله إلى الإنسان ، ومن لغتها التشريعية الدينية العقائدية الصوفية المنغلقة إلى لغة إنسانية عقلية طبيعية

منفتحة »[50] . و« المجتمعات الأخرىٰ » تشمل بطبيعة الحال المجتمع العربي الإسلامي ، لا ضمنياً بل تصريحاً : « إذا كان إخوان الصفا قديماً قد بينوا ضرورة اتفاق الشريعة الإسلامية مع الفلسفة اليونانية ، فإني أقول بدوري إنه لابد من اتفاق الفلسفة الإسلامية مع فلسفة الوعي في الحضارة الأوروبية التي كانت اكتشافاً للإنسان ووضعه كحقيقة يقينية أولى[51] في مقابل الإلٰهيات القديمة، وهو الموقف الحضاري لنا الآن في محاولتنا الانتقال من الإلهيات إلى الإنسانيات »[52] ؛ و« كما نشأت الفلسفة الإسلامية التقليدية بانصالها بالفلسفة اليونانية يُمكن أن تنشأ الفلسفة الإسلامية الحديثة ، باتصالها بالفلسفة الغربية الحديثة »[53].

على أنه ، كما لنا أن نتوقع ، بل كما علينا أن نتوقع ، لا يلبث هذا الموقف أن ينقلب إلى نقيضه كلية . فبادىء ذي بدء ، يخلي التقييم الموضوعي مكانه ، من موقع الشعور « بالنقص والضعف أمام النموذج الفريد » ، لاعتمال في الجرح النرجسي ، ولا سيما أن محل اعتمال هذا الجرح هو أمة كانت وُعدت بأن تكون « خير أمة أخرجت للناس » : « الذي يحز في أنفسنا هو أن خير أمة أخرجت للناس تنتهي إلى مثل ما انتهت إليه من استعمار وتخلف ، ونحن لدينا كل مقومات الأمة فكراً ومادة ، وحياة وثروة ، وعدداً وأرضاً ، ومع ذلك نجد أنفسنا مستضعفين في الأرض ، مغلوبين على أمرنا ، لا دور لنا في التاريخ بعد أن كنا صناع حضارة ومعلمي البشرية ومصدر العلم والعرفان »[54] . وفي نصوص أخرى يخلي ضمير الجمع المتكلم مكانه لضمير المفرد المتكلم ، فلا يزيد الجرح النرجسي إلا عرياً : « إن مشروعي هو إعادة التراث وبناؤه بحيث لا ينفصل الإنسان وهو يقرأ تراثه عن ماضيه ويهرب إلى الغرب . ذلك هو البعد الأول في مشروعي . أما البعد الثاني الذي أرجو أن أبدأه قبل أن تنقضي عشر سنوات فهو دراسة الغرب وتحجيمه طالما أن الغرب فارش ذراعيه يضمنا نحوه ونحن ننهل منه ، وطالما أن موقفي من الغرب مستلهم من موقف التلميذ من الأستاذ . إنه المدرس الأبدي وأنا التلميذ الأبدي »[55] . وفي نص آخر تشرح هذه الصورة الأخيرة نفسها بنفسها باعتبارها تعبيراً مباشراً عن جدل مركب النقص ومركب العظمة : « حتى الآن يظل إحساسنا بالتخلف والآخرين بالعظمة قائماً . وينشأ لدينا ـ بالتالي ـ مركب النقص كما ينشأ لديهم مركب العظمة ، لينحصر كل تصوري للتقدم في النقل والتعلم والاستيعاب والتتلمذ والترجمة ، دون إبداع أو خلق ... وأذكر أنني في المرة قبل الأخيرة التي زرت فيها لندن سألني ضابط الشرطة : لماذا أتيت ؟ قلت له : أتيت إلى كامبردج . فقال : حتى تلقى تدريباً ؟ قلت له : لا ... لكي أعطي تدريباً . هذا هو تصور الآخر لي : أنني التلميذ باستمرار »[56] . وهذه الترجمة إلى لغة الجرح النرجسي هي التي تخلق موقفاً تناقضياً لا حل له إلا بالإخلال الصارخ بمبدأ عدم التناقض . فالثقافة الغربية التي وصفت للتو بأنها « محور الثقافة العالمية » وعامل « استقطاب لكل شعور غير أوروبي » تنقلب ، بقوة الإنكار ، إلى « ثقافة بيئية خالصة » و« محلية صرفة » ، « تدعي العالمية » ولكن « ليس فيها أثر لدعوى العالمية والشمول »[57] . ولا يقف الإنكار ـ ولنا عودة إلى وظيفته ودلالته النفسيتين ـ عند هذا الحد : فما دامت الحضارة الغربية هي « إحدى الحضارات المحلية »[58] ليس إلا ، فمن الطبيعي والمنطقي إذن التوكيد بأنه ليس لها ولم يكن لها أي أثر «في ثقافتنا قديماً أو حديثاً »[59] . وهنا أيضاً لا يجد الإنكار مناصاً من أن يأخذ شكلاً تناقضياً : فمع أن حسن حنفي هو الذي ينعي على دعاة الأصالة نزعتهم الانعزالية الثقافية وإقامتهم علامة مساواة بين إثبات الهوية والقطيعة مع الغرب ثقافياً : « آثرنا في جيلنا هذا الانزواء عن الحضارة المجاورة ، واتهمنا كل فكر نشارف عليه بأنه فكر مستورد دخيل يقضي على أصالتنا وترابنا وأرضنا وشخصيتنا وذاتنا وقوميتنا ، فنقف منه موقف المعارضة والرفض والهجوم ، ونجد العذر في ذلك بدعوى أنها ثقافة الأجنبي وحضارة المستعمر ونحن نهدف إلى تأكيد الذات وإثبات الهوية الضائعة »[60] ، إلا أن حسن حنفي أيضاً هو الذي يعلن ، من موقع إنكار الجرح النرجسي ، أننا « لا نحتاج إلى ثقافة غربية »[61] . وأن التراث العربي الإسلامي ، الذي « تستطيع أن تجد فيه كل ما تريده » ، كاف بذاته « للدخول إلى ساحة تحديات العصر » وأن « المفكر الإسلامي عندما يفكر بالاقتصاد لا يحتاج إلى ماركس وآدم سميث

وريكاردو » ، كما « لا يحتاج بالضرورة إلى منهج جدلي أو مادي ولا إلى نظرية في فائض القيمة ولا في الصراع الطبقي »[٦٢] . وقد رأينا كيف أنكر حسن حنفي أن يكون قد تأثر من قريب أو بعيد بهوسرل وبمنهجه الفينومينولوجي مع أن إسهامه المميز في الدراسات العربية الإسلامية يعود الفضل فيه بدرجة كبيرة إلى سبقه إلى تطبيق هذا المنهج ـ بالتناوب مع المنهج المادي الجدلي أحياناً ـ في هذا المجال . وها هوذا يكرر شبيه هذا الموقف بإعلانه « على الملأ » براءته هذه المرة من ماركس وطهارته من كل أثر فعلي أو محتمل من آثار الماركسية : فبعد أن كان انتصر انتصاراً مطلقاً للمنهج المادي الجدلي ضد جميع المناهج الأخرى ، بما فيها المنهج الفينومينولوجي نفسه ، وأعطاه البيعة باعتباره « هو المنهج الباقي أمامنا » و« هو المطابق لحركة الواقع نفسه »[٦٣] ، وبعد أن كان أعلن « على الملأ » ، وضداً على غارودي وهو في مستهل ارتداده عن الماركسية ، عن « التمسك بالاشتراكية العلمية ورفض كل ما عداها »[٦٤] ، بعد كل ذلك يبادر ، ودوماً من موقع الإنكار العصابي للجرح النرجسي ، إلى جحد ماركس والماركسية ، لا لأن ماركس هو من هو . والماركسية هي ما هي ، بل بكل بساطة لأن حسن حنفي لا يمكن أن يكون إلا من صنع حسن حنفي : « لابد ـ في الحقيقة ـ من إعادة النظر في قضية ما يسمى بالتفاعل والأثر المتبادل . فقد اخترع المستشرقون ـ وقد تابعناهم في ذلك ـ ما أسموه بمنهج الأثر والتأثر لدراسة الحضارات غير الأوروبية . وقد يصدق هذا المنهج بالفعل على دراسة الحضارة الأوروبية لأنها قامت على أكتاف حضارات أخرى[٦٥]، لكن يبدو أن المستشرقين قد اتبعوا هذا المنهج بسوء نية عندما درسوا الحضارات الأخرى . ما كان يهمهم هو تفريغ الحضارات الوطنية من مضمونها . فما أسهل أن يجدوا اتصالاً بين الحضارة الإسلامية والحضارة اليونانية أو تشابهاً بين ابن رشد وأرسطو ليقولوا إنه لما كانت الحضارة اليونانية سابقة على الحضارة الإسلامية وكانت الحضارة الإسلامية قد دخلت في علاقة ومجاورة للحضارة اليونانية وظهرت أوجه التشابه في تعريف المسلمين للفضيلة على أنها وسط بين طرفين وتعريف أرسطو للفضيلة على أنها وسط بين طرفين ، واعتبار أن العقل هو الموجود الأول عند الفارابي وأنه الموجود الأول عند أرسطو ، فثمة إذن أثر اليونان على المسلمين . إذن لم يبدع المسلمون شيئاً . إذن فالمسلمون مهمشون على الحضارة اليونانية وشارحون لها ... وذلك أمر شبيه بظهور عبارة ماركس الشهيرة : « ليس المهم أن نفهم العالم ، بل أن نغيره » في كتاباتي . فهل معنى ذلك وجود أثر من ماركس على حسن حنفي ؟... لكن نظراً لأن العبارة قد اشتهر بها ماركس ، ونتيجة للإشعاع الغربي ولشهرة ماركس ، فإن من يقول ذلك يلحق بماركس ويصبح ماركسياً ، وهذا غير صحيح »[٦٦] .

٣ ـ الترميز الجنسي

ليس من الصعب الاهتداء إلى الغائية التي يصدر عنها هذا التحسس المرضي من منهج الأثر والتأثر السيء الصيت . فالصورة الوحيدة التي يستحضرها إلى ذهن حسن حنفي ، إثبات هذا المنهج هي كما رأينا صورة « تلميذ ينقل من أستاذ على الدوام »[٦٧] . وبالمقابل، فإن الصورة التي يستحضرها نفي هذا المنهج هي : « إننا لسنا نقلة علوم ... لكننا مبدعو علوم »[٦٨] . وواضح للعيان ، من حيث التقييم النرجسي للذات ، أن وضع التلميذ لا يداني وضع الأستاذ ، مثلما لا يداني الناقل المبدع . ولكننا لن نتوقف عند هذا المدلول الأولي ـ على صدقه ـ لأنه في مستطاعنا أن نمضي إلى ما وراءه ، أي إلى ترجمته في اللاشعور . فشرط التلميذ كما هو معلوم هو التلقي ، وشرط الأستاذ هو الإرسال . إشكالية التلقي والإرسال ، مثلها مثل إشكالية النقل والإبداع في العلوم ، قابلة لأن تعطى صيغة أخرى هي صيغة المفعولية والفاعلية . والحال أن هذه الصيغة هي بالنسبة إلى اللاشعور ، في الحضارة الأبوية التي هي حضارتنا ، صيغة جنسية بامتياز لأنها هي هي صيغة التأنيث والتذكير . والشواهد على مثل هذه اللغة النفسية ـ الجنسية في كتابات حسن حنفي أكثر من أن تحصىٰ ، ولعل الشاهد التالي يختصرها جميعها : « إننا سنكون باستمرار (لو صدقنا «تهمة» التأثر بالماركسية أو الفينومينولوجيا) مهمشين على نصوص غيرنا ولسنا مؤلفين لنصوص »[٦٩] . وعلى الرغم من أن إشكالية الإبداع والاتباع إشكالية حقيقية

ومطروحة فعلياً على العرب ، كما على الغالبية الساحقة من شعوب الأرض في عصر ينزع نحو الكوسموبوليتية والتنميط الحضاري ، فإن حسن حنفي لا يبدو معنياً بهذه الإشكالية بحد ذاتها بقدر ما ينحصر همه الأول في تأولها وترجمتها إلى إشكالية فاعلية ومفعولية . فعداؤه للاغتراب الحضاري يعود في المقام الأول إلى كونه يجعلنا «تابعين لا متبوعين ، متعلمين إلى الأبد لا معلمين يوماً » (٧٠) . وواضح من هذه الصيغة أن المطلوب ليس تجاوز الفاعلية والمفعولية إلى التفاعل المتبادل ، بل قلب الأولى إلى الثانية ، وبالعكس . وبما أنه ستكون لنا عودة مطولة إلى هذا الموضوع ، فسنكتفي هنا بأن نلاحظ أن استعمال صيغة اسم الفاعل واسم المفعول يمسي طاغياً إلى حد ملفت للنظر في كل مرة يدور فيها كلام عن واقعة « النقل الحضاري » بكل ما تفترضه من « تأثير وتأثر » أو تتم فيها مقابلة بين وضع الأسلاف ووضع الأخلاف في مجال الفعل والانفعال الحضاري ، ولعل الشاهد التالي يكفينا أيضاً مؤونة كل شاهد آخر : « يختلف باحث اليوم عن باحث الأمس ؛ فبينما كان باحث الأمس مستقلاً ، فاتحاً للأرض ، ناشراً لواء الثقافة ، مؤثراً في الحضارات المجاورة ، مكتشفاً للعلوم وواضعاً للنظريات ، ومصدّر حضارة للآخرين ، فإن باحث اليوم محتل ، ضاعت الأرض من تحت قدميه ، مستعمر ثقافياً ، يخضع لآثار الحضارة الغربية ، ناقل للعلم ، طالب للعون ، سائل المساعدة ، متسول في الأسواق »(٧١) . ولغة الفاعلية والمفعولية ، التأنيث والتذكير ، قابلة بسهولة للترجمة إلى لغة خصائية . فما دام الفارق بين الجنسين منفياً بحسب النظرية الجنسية الطفلية المنكوص إليها ، وما دامت الواحدية الجنسية هي الركيزة النظرية لتخييل كلية القدرة ، فإن صيغة المفعولية تأخذ بصورة آلية مدلول الخصاء بالمقابلة مع المدلول الفالوسي الذي تأخذه صيغة الفاعلية . وهكذا، فإن التفاعل بين الحضارات يغدو ركيزة لإسقاطات لاشعورية تماهي بين العلاقة الحضارية والعلاقة الجنسية وتتعقلهما كلتيهما من منظور سادي . فاللاشعور يؤول التلاقي بين الحضارات لا على أنه تفاعل ، بل على أنه فعل من طرف واحد في طرف آخر لا دور له سوى الانفعال . ومن ثم، فهو فعل تعقيم أكثر من فعل إخصاب . وهذا التصور الأحادي الطرف والإفقاري للعلاقة بين الحضارات يوازيه ويتراكب معه تصور سادي وقبتناسلي للعلاقة الجنسية تكف معه عن أن تكون علاقة تكامل بين المبدأين المذكر والمؤنث لتنحط إلى مجرد فعل أحادي واستحواذي يتصارع فيه الطرفان على امتلاك العضو الجنسي الواحد الكلي الذي هو الفالوس (٧٢) . فكأن بيت القصيد هو إثبات الذكورة بمفهومها الفالوسي ، وكأن أياً من الطرفين لا يثبت ذكورته إلا بتأنيث الطرف الثاني ، أي خصائه . ومن هنا لا تعود الأنوثة حالة طبيعية ، متكاملة مع حالة طبيعية أخرى هي الذكورة ، بل تُستشعر على أنها حالة مصطنعة وناجمة عن نقص مستحدث وتجريد من الامتلاك وخصاء . والأنا القبتناسلي الذي لا يستطيع أن يتصور علاقة تبادل بين الجنسين لا يستطيع أن يتصور علاقة تفاعل بين حضارتين ، وكم بالأولى إذا كان هذا التفاعل يقوم فعلاً على أساس من « التبادل اللامتكافىء »(٧٣) كما هو الحال في علاقة الحضارة الغربية ، الآيلة إلى العالمية ، مع الثقافات الأخرى ، غير الغربية ، المحكوم عليها بالتقلص إلى بعد محلي ؟ وإذا كان التحليل النفسي يفيدنا أن « عقدة الخصاء تتفعَّل في كل مرة يحيا فيها الفرد تجربة من تجارب عدم الملك »(٧٤) ، فهل لنا أن نتصور تجربة عدم ملك أكثر عرياً من تجربة التبادل اللامتكافىء تلك ؟ وحسن حنفي الذي يسقط هواجس الحاضر على الماضي ويقيم كما سنرى مماثلة غير مبررة في الموقف بين غزو الحضارة الغربية لثقافتنا اليوم وبين تأثير الثقافة اليونانية في الحضارة العربية الإسلامية بالأمس ، ويرسم بالتالي علامة مساواة غير مبررة هي الأخرى بين التبادل اللامتكافىء ومنهج الأثر والتأثر ، لا يملك إلا أن يعبر فوق جسر الرمزية الذي يربط في اللاشعور بين الفاعلية والمفعولية في كل من العلاقتين الجنسية والحضارية : « خطأ هذا المنهج إذن هو تفريغ الثقافة المدروسة من مضمونها ، وإرجاع الداخل إلى الخارج ، والقضاء على جدتها وإبداعها . وهو خطأ ناتج عن تصور العلاقة بين الثقافات على أنها أحادية الطرف ، الأولى معطية منتجة مبدعة وهي الثقافة الأوروبية ، والثانية مستقبلة مجدبة فارغة خاوية وهي الثقافة غير الأوروبية »(٧٥) وكما في قصة شمشون ودليلة ، التي هي قصة نموذجية لخصاء منقول إلى الأعلى ، فإن الشَعْر الذي تريد أن تقصه

دليلة العصرية ، أي الحضارة الغربية ، هو التراث ولا شيء آخر غير التراث : « أخطر ما يهدد المسلمين الآن هو الاستعمار الحضاري إذ يود الغرب تفريغ هذه الشعوب التاريخية من مصادر قوتها الرئيسية في تراثها حتى يأمن يقظتها ويأسر روحها ويحاصر إبداعها ... ويضمن السيطرة على مستقبلها »[٧٦] . وضمن إطار هذه الرمزية نفسها يأخذ التراث المجدَّد معنى الطاقة الحيوية ، العنقائية ، التي لا تفنى بفناء الأجيال . « ويكون التراث حينذاك هو إيديولوجية الجماهير ، وروحها المعنوية ، وطاقتها النضالية ، وهذا ما لا ينتهي بانتهاء الأجيال »[٧٧] . وفي نص آخر تصل رمزية تجديد التراث ، كرمزية ترميمية مضادة للرمزية الخصائية ، إلى درجة من الشفافية تغني عن كل تعليق · « فإذا تم ذلك ، وتحول الإنسان الهش إلى الإنسان الصلب ، تحقق الكمال في الأرض ، ويتحدد في الإنسان الكامل كل شيء ، إذ يتحول ضعفه إلى قوة وانكساره إلى صلابة »[٧٨] . وما تجديد التراث من منظور هذه الرمزية عينها إلا مشروع لنقل الحضارة العربية الإسلامية من طور التأنيث الذي حشرها فيه الغزو الحضاري الغربي إلى طور جديد أكثر إفعاماً وأكثر إرضاءً للنفس نرجسياً ، أي بالضرورة طور التذكير ، وإن اكتفى حسن حنفي بالرمز إليه بدون تسميته : « ... ونقل الحضارة الإسلامية إلى طور جديد ، وتحويل صورتها في التاريخ من حضارة الكهف إلى حضارة السهم ، ومن الدائرة إلى الخط »[٧٩].

(١) حسن حنفي، دراسات إسلامية (بيروت. دار التنوير، ١٩٨٢)، ص ٨٥.
(٢) لذلك تحديداً نؤثر أن نقول «التراث العربي الإسلامي»، لا «التراث الإسلامي» فحسب، لأن هناك أيضاً، ومثلاً، «تراثاً فارسياً إسلامياً» و«تراثاً هندياً إسلامياً».
(٣) حسن حنفي، التراث والتجديد (بيروت: دار التنوير، ١٩٨١)، ص ٢١.
(٤) المصدر نفسه.
(٥) حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مج ٥١. ص ١. المقدمات النظرية (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٨٨).
(٦) كذا في النص، نصباً لا رفعاً.
(٧) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٢٧٩.
(٨) المصدر نفسه، ص ٢٦٨.
(٩) المصدر نفسه، ص ٢٦٨ ـ ٢٦٩ فإذا أخذنا بعين الاعتبار ما يقوله في هذا الشاهد عن تطويره الجوانية إلى «علم دقيق»، فلنا أن نتحدث أيضاً عن عملية تماهٍ مع هوسرل، وإن بدون تسميته
(١٠) حسن حنفي، في فكرنا المعاصر، ط ٣ (بيروت. دار التنوير، ١٩٨٣)، ص ٢٩٧ ـ ٣٣٤.
(١١) حنفي ، دراسات إسلامية، ص ٢٦٩.
(١٢) **Les Méthodes D'exégèse, essai sur la science des fondements de la compréhension** (le caire: Organisation genérale des Imprimeris Gouvernementales, 1965).
(١٣) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٥٧ . ولنلاحظ أن حسن حنفي لا يقر بأي دين عليه لهوسرل في تطبيقه هذا لمنهجه الشعوري. أي الفينومينولوجي (لعل محاولة إنكار هذا الدين هي التي تكمن وراء عملية الإبدال اللفظي لاسم المنهج الفينومينولوجي، ذي الوقع الأجنبي الذي لا مماراة فيه، إلى المنهج الشعوري الذي يملك ميزة الإيحاء بأنه ذاتي المصدر وإن يكن مضمونياً غير مطابق للمسمى). بل هو ينسب على العكس أبوته إلى نفسه، فيتحدث عن «علم الشعور الجديد الذي أضعه» (المصدر نفسه، ص ٢٦٨). وفي نص آخر ينكر أن يكون قد تأثر أصلاً بالفينومينولوجيا (فالأنا الكلي القدرة والعظمة يبدع كل شيء من عندياته ولا يتأثر بأحد): «أنا أعلن على الملا أنني لم أتأثر بشيء، حتى الفينومينولوجيا التي يقال إنني متأثر بها. صحيح أنني قمت برسالاتي الثلاث عن الشعور، ولكن الشعور هو مصادر العلم. ومن ثم لماذا يقال إن تحليل التجارب البشرية، وتحليل العالم من خلال التجارب والأزمات، أن ذلك فينومينولوجيا، وليس اللجوء إلى البداهة والشيء الطبيعي، وأن المسألة ليست الحرية ولكن الإحساس بالحرية، وليست الفقر بل الإحساس بالفقر. ومن ثم، فإن دخول الشعور بالشيء، وإن كل شيء هو الشعور بهذا الشيء، لا يتطلب أن يقرأ الإنسان مجلدات عشرين من هوسرل لكي تظهر لديه هذه الفكرة. إذن لابد من إعادة النظر فيما يسمى بالأثر والتأثر»(في: شؤون عربية (أيار ـ مايو ١٩٨٢)، ص ٢٤٥).
(١٤) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٢٦٧ ـ ٢٦٨.
(١٥) كارين هورني، علم نفس المرأة (باريس: منشورات بايو الصغرى، ١٩٧٨)، الترجمة الفرنسية:١٩٧٨. **Psychologie de la Femme.**
(١٦) على حد تعبير ديديه أنزيو في مقاله عن «الجماعات ورواياتها عن الأصول» في : المؤلَّف الجماعي : **الرواية العائلية الجديدة** : Le nouveau roman familial (باريس· منشورات إ. س. ف، ١٩٨٥) ، ص ٩٩.
(١٧) من الأبيات التي يطيب لمؤلفنا الاستشهاد بها قول الشاعر القديم:

ليس الفتى من قال كان أبي
إنّ الفتى من قال ها أنذا

كما أن من الأقوال المأثورة التي يطيب له ترددها قول أمين الخولي : « القدماء رجال ونحن رجال ، نتعلم منهم ولا نقتدي بهم » (انظر مثلاً : دراسات فلسفية (القاهرة: مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٨٨)، ص ٢٧ و٤٦٩)
(١٨) كذلك في النص، والصحيح ملء.
(١٩) حنفي، في فكرنا المعاصر، ص ٢٥ ـ ٢٧.
(٢٠) المصدر نفسه، ص ٢٧ ـ ٢٨. والتسويد منا.
(٢١) المصدر نفسه، ص ٢٩.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٢٥.
(٢٣) حنفي، **التراث والتجديد**، ص ١٠٠.
(٢٤) في **اليسار الإسلامي**، ص ١٣
(٢٥) حنفي، **من العقيدة إلى الثورة**، مج ١، ص ٤٢ ـ ٤٣
(٢٦) في مجلة · **الوحدة**، ص ١٣٦.
(٢٧) حنفي **التراث والتجديد**، ص ١٥٥.
(٢٨) وكل ذلك طبعاً بهدف «اكتشاف موجهات الوحي الشعورية التي أدت إلى الاكتشافات النظرية في هذه العلوم ، حنفي، **التراث والتجديد** ، ص ١٥١.
(٢٩) حنفي، **التراث والتجديد**، ص ١٥٠ ـ ١٥٢
(٣٠) لا ندري كيف عاب عن هذا التعداد ـ وهل له من حظ يوماً في أن يكون أكثر من مجرد تعداد ؟ ـ البدء بالحضارة اليونانية مع أن هذه الحضارة كانت فعلاً «ذات طابع تاريخي خالص» ولم تقم ـ وهذه ميزتها الباهرة ـ على الوحي كمعطى مركزي مسبق.
(٣١) المصدر نفسه ، ص ١٥٣ ـ ١٥٤ . ولا ندري أيضاً كيف لم يمتد التعداد إلى القرن الحادي والعشرين مع أن تنفيذ مشروع بمثل هذه الضخامة ومن قبل فرد واحد يقتضي قرناً ونيفاً.
(٣٢) مرة أخرى نجدنا أمام الموقف «التحكيمي» إياه. نعم وألف نعم لمنهج النقد التاريخي، ولكن بشرط تطبيقه على الكتب المقدسة للآخرين فقط! وبالمقابل، فإن صاحب مشروع «التراث والتجديد» لا يغيب عنه، في معرض كلامه عن «إعادة بناء العلوم النقلية الخمسة: علوم القرآن والحديث والتفسير والسيرة والفقه»، أن يشترط «إسقاط المادة القديمة التي أصبحت بغير ذي دلالة مثل الآيات التي نسخت قراءاتها وحكمها أو تاريخ المصاحف وجمعها»، أي على وجه التحديد إسقاط ما يمكن اعتباره جنين أو نطفة المنهج النقدي التاريخي في تاريخ الفكر العربي الإسلامي
(٣٣) توكيداً على الأرجح على الصبغة «النبوية» للمشروع يذكّرنا صاحبه بأن «لفظ المنهاج مذكور في القرآن «لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً».
(٣٤) حنفي، **التراث والتجديد** ، ص ١٥٥ ـ ١٥٧. ولنلاحظ هنا أيضاً النبرة النبوية بدءاً بالحدس الأول في مقتبل الحياة الفلسفية، لأن الحدس يكاد يكون مرادفاً للوحي، وانتهاء بالتعبير الأخير: «جزء الوداع» بكل قوته الاستحضارية
(٣٥) ومنها أن «علم الإنسان عنوان غربي يحيل إلى فيورباخ وكتابه الشهير» (**من العقيدة إلى الثورة**، مج ١، ص ٤٠)
(٣٦) المصدر نفسه، مج ١، ص ٥١.
(٣٧) حنفي، **التراث والتجديد**، ص ١٥٨
(٣٨) حنفي، **في فكرنا المعاصر**، ص ٧٠ ـ ٧١.
(٣٩) حنفي، **التراث والتجديد**، ١٥٥.
(٤٠) حنفي، **في فكرنا المعاصر**، ص ٧٥.
(٤١) حنفي، **في الفكر الغربي المعاصر**، ص ٢٣١.
ـ المصدر نفسه وسنلاحظ هنا أن حسن حنفي يستخدم في هذا السياق كلاً من لفظي «الأنطولوجيا» و«الأنتروبولوجيا» بغير ما تمييز.
(٤٢) حنفي، **دراسات فلسفية**، ص ٥٦٤.
(٤٣) حنفي، **في فكرنا المعاصر**، ص ٧٤ ـ ٧٥.
(٤٤) حنفي، **التراث والتجديد**، ص ١١١.
(٤٥) حنفي، **في فكرنا المعاصر**، ص ٨٤
(٤٦) حنفي، **في الفكر الغربي المعاصر**، ص ٤٣
(٤٧) حنفي، **دراسات فلسفية**، ص ٦٨.
(٤٨) حنفي، **في الفكر الغربي المعاصر**، ص ٥٥.
(٤٩) حنفي، **دراسات فلسفية**، ص ١٥
(٥٠) المصدر نفسه، ص ١٨٢.
(٥١) التسويد منا للإشارة إلى أن حسن حنفي يصف أحياناً الحضارة الغربية بنفس ما وصف به الوحي. ومن هذا القبيل أيضاً قوله · « العلم الغربي أصبح الآن العلم الشامل » (حنفي، **في فكرنا المعاصر**، ص ٨٦) علماً بأن ذلك هو عنده كما رأينا تعريف الوحي.

(٥٢) حنفي، دراسات إسلاميّة، ص ١٥٨.
(٥٣) حنفي، في الفكر الغربي المعاصر، ص ٢٢١.
(٥٤) في : اليسار الإسلامي، ص ٩.
(٥٥) في : «الدين والتراث والثورة والتورة في فكر حسن حنفي»، الوحدة، ص ١٣٥.
(٥٦) مقابلة مع حسن حنفي، في . شؤون عربية (أيار/ مايو ١٩٨٢)، ص ٢٤٣.
(٥٧) حنفي، التراث والتجديد، ص ٢٥ـ ٢٦.
(٥٨) في مجلة : الوحدة، ص ١٣٥.
(٥٩) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٢٩٥.
(٦٠) المصدر نفسه، ص ٨٨ ـ ٨٩.
(٦١) في . اليسار الإسلامي، ص ٤٣.
(٦٢) في مجلة . الوحدة، ص ١٣١ و ١٣٥.
(٦٣) حنفي، في الفكر الغربي المعاصر، ص ٢٢٠ ـ ٢٢١.
(٦٤) حنفي، في فكرنا المعاصر، ص ١٧١.
(٦٥) لنا إلى هذا القلب عودة مطولة.
(٦٦) مقابلة مع حسن حنفي، في: شؤون عربية، ص ٢٤٣ ـ ٢٤٤.
(٦٧) في مجلة : الوحدة، ص ١٣٢.
(٦٨) المصدر نفسه.
(٦٩) حنفي، التراث والتجديد، ص ٥٥.
(٧٠) حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مج ٥: التاريخ المتعين· الإيمان والعمل والإمامة (القاهرة. مكتبة مدبـولي، ١٩٨٨) ص ١٦١.
(٧١) المصدر نفسه، ص ٤٣. ولنلاحظ أن أسماء الفاعل في الشطـر الأخير من الشـاهد هي أسمـاء فاعـل من حيث الصيغة فحسب، أما من حيث المضمون فإنها بمثابة أسماء مفعول لأن المعنى الوحيد الذي تؤديه هو معنى المفعولية والسلبية.
(٧٢) دفعاً للالتباس فإننا نحدد بأن المقصود هنا بالفالوس ليس القضيب من حيث هو عضو تنـاسلي بـالمعنى الفيزيـولوجي للكلمة، بل رمز القضيب وصورته المضخَّمة والمؤمثلة باعتباره عضو التضخم النرجسي.
(٧٣) كما يقول عنوان كتاب مشهور لسمير أمين.
(٧٤) فرانكو فورناري، الجنس والثقافة، ص ١٤٥.
(٧٥) حنفي،، التراث والتجديد، ص ٨٠.
(٧٦) في · اليسار الإسلامي، ص ٣٢.
(٧٧) حنفي، التراث والتجديد، ص ٢٣.
(٧٨) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٣١٤.
(٧٩) حنفي، التـراث والتجديـد، ص ١٥٢. وهذه الصـورة الرمـزية، التي تشف عن طـاقـة إبـداعيـة أكيـدة في مجـال الانتروبولوجيا الحضارية، مقتبسة على كل حال عن اشبنغلر ـ لنقر لحسن حنفي بأنه يقر بهذا الاقتبـاس ـ في كتابـه، أفول الغرب، الذي نميل إلى الافتراض، كما سنبين لاحقاً، بأن مؤلفنا لم يطلع عليه إلا من خلال تلخيص عبد الرحمن بدوي له في كتابه: اشبنغلر (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٤١)

إن تجنيس العلاقات الحضارية على هذا النحو ، وتأويل التلقي الحضاري على أنه استقبال مهبلي ، وربما أيضاً شرجي ، ووضع كل ذلك في خانة التأنيث الشديد الجارحية نرجسياً لأنه مؤول بدوره على أنه خصاء ، هو وراء محاولة حسن حنفي تأسيس علم جديد يسميه «علم الاستغراب» . فالغاية من هذا العلم نفسية قبل أن تكون علمية . وما ذلك لأنه علم مضاد للاستشراق فحسب ، بل في المقام الأول لأنه يتيح لـ « المستغرب » أن ينتقل من وضع المفعولية إلى وضع الفاعلية بتحويله المستشرق من « دارس إلى مدروس » ، وبقلبه دراسات المستشرقين من «دراسة موضوعات » إلى « موضوعات دراسة » : «مهمة اليسار الإسلامي رد الحضارة الغربية داخل حدود الغرب بعد أن انحسر الاستعمار وارتدت قواه العسكرية أيضاً داخل حدوده ، وجعله موضوع دراسة خاصة من قبل الحضارات غير الأوروبية ، بل وإنشاء علم جديد مقابل «الاستشراق» القديم (دراسة علماء الحضارة الغربية للحضارات غير الأوروبية) يكون هو «الاستغراب» أي أخذ الحضارة الأوروبية موضوع دراسة مستقلة كموضوع ... وهدم الاستشراق كله ... وأخذه موضوع دراسة بدل أن يكون هو دراسة موضوع »[1]. وبعبارة أخرى : « تحويل الدارس إلى مدروس»[2].

ولكن السؤال الذي يطرح نفسه للحال هو : هل تملك الثقافة العربية الإسلامية فعلاً وعملياً ، في المرحلة الراهنة من تطورها ، أن تؤسس علماً كذاك ، وهل تملك أصلاً الأدوات الضرورية والكافية ، من باحثين ومؤسسات لتأسيسه ؟

إن حسن حنفي [3] ، الذي يطرح بنفسه هذا السؤال ، يميل بطبيعة الحال إلى الإجابة عنه بالإيجاب ، ولكن ما يسترعي الانتباه في إجابته تضمنها لإشارتين : واحدة إلى أن مهمة أخذ موقف من التراث الغربي ورده داخل حدوده يمكن أن يضطلع بها « مفكر واحد » ، وإشارة ثانية إلى أن «صغر سن» هذا المفكر الواحد الوحيد لا يقف حائلاً دون اضطلاعه بمهمته : « فإن قيل : فلنسلم بأنه يمكن أخذ مواقف بالنسبة إلى التراث الغربي ككل ، كتعبير عن عملية حضارية طبيعية تأخرت حتى الآن ولكن آن لها الظهور ، ولكن هل يمكن لمفكر واحد أن يعيه كله وقد استغرق أكثر من خمسة قرون ؟ قلنا : إن المفكرين الأوروبيين المعاصرين قد أخذوا موضوع الحضارة الأوروبية كلها كوحدة واحدة ... فقد حاول هوسرل مثلاً دراسة الشعور الأوروبي ، بدايته وتطوره ونهايته . كما حاول برجسون ونيتشه وشبنجلر نفس الشيء ... وقد درس سولوفييف في رسالته للدكتوراه « أزمة الفلسفة الغربية » ولم يتجاوز بعد سن الواحد وعشرين عاماً ، ولم يقل له أحد شيئاً . وقد تعودنا في رسائلنا الجامعية أن نرضى بأقل القليل بدعوى الدقة العلمية والتدقيق في الاختيار ولكن كان ذلك على حساب الذات ، والتراجع عن أخذ المواقف بدعوى صِغر السن ونقص الثقافة وانتمائنا إلى حضارة آخذة وليست معطية ، أو إلى « بيئة ناقلة وليست خالقة »[4]. وإذا كانت الجملتان الأخيرتان تَرُدَّاننا إلى رمزية المفعولية والفاعلية مرة ثانية ، فإن الجديد فيهما هذه الكرة اقترانهما بفكرة الكبر والصغر : مرة من حيث حجم موضوع الرسالة الجامعية ، وأخرى من حيث السن . ومع أن مثل هذه التفاصيل قد تبدو عادمة الدلالة ، إلا أن المنهج الذي ألزمنا أنفسنا به هنا يلزمنا بأن نولي اهتماماً حتى لما هو عادم الدلالة في الظاهر . وقد كنا رأينا بالفعل من قبل أن العصر في رأي حسن حنفي لا يتسع إلا لمفكر واحد ، وأن هذا المفكر هو بالضرورة صغير السن . إذن نستطيع أن نستنتج أن المفكر المقصود في الحالين كليهما واحد ، وهو حسن حنفي نفسه ، ولكن ليس هذا الاستنتاج وحده هو ما يعنينا هنا . فقد كنا رأينا أيضاً أن وهم العظمة لدى الراشد يكرر نكوصياً وهم كلية القدرة لدى الأنا الطفلي في الطور القبتناسلي . وبالفعل ، إن الطفل هو المولع الأول بلعبة الكبير والصغير ، وأحب صيغ الكلام بالنسبة إليه أفعل التفضيل . فما عنده أكبر مما عند سواه . وإذا كان في السن أصغر من سواه ، فإنه في الأفعال آتٍ بأعظم من كل ما يستطيعه سواه . وإذا كان القصور

التناسلي هو أول ما يميز المرحلة الطفلية ، فإن أول ما يميز التفكير الطفلي الجبروتي هو الاعتقاد بكلية القدرة الفالوسية ، أي قلب الوقائع رأساً على عقب وعزو القدرة على التناسل إلى عضو ما قبل التناسل . وذلك هو ما تسميه جانين شاسغيه ـ سميرجل أمْثَلَةَ الغريزة الجنسية القبتناسلية : فـ « أمْثَلَة الغريزة تعني إعطاءها بعداً ، قيمة ، أهمية ، مدى ، ألقاً لا تملكه أصلياً في ذاتها . تعني تعظيمها وتمريرها على أنها هي غير ما هي . ومن هذا المنظور تتم أمْثَلَة الغريزة القبتناسلية إيهاماً للذات وللآخرين بأنها تعادل الغريزة التناسلية ، هذا إن لم تتفوق عليها »[٥]. وكما أن الطفل يتوهم في هذه الحال بأنه في غير حاجة لأن يكبر لأنه كبير سلفاً ، كذلك فإن إسقاط هذا الوهم على صعيد نظرية المعرفة يمكن أن يعني : أنا لست في حاجة لأن أتعلم شيئاً لأنني أعلم كل شيء سلفاً . وذلك هو ، أو كذلك يمكن أن يكون مدلول قولة حسن حنفي : « أتحدى أن تكون هناك مشكلة لا أستطيع أن أجد لها حلاً تلقائياً . وأتحدى أن تكون هناك قضية لا أستطيع أن أدرسها بمقولاتي الخاصة ، دون ما يسمى بالاستفادة.»[٦] وذلك هو أيضاً أو كذلك يمكن أن يكون مدلول قولته : « إنني لا أحتاج إلى هيغل وماركس أو فيورباخ لاكتشاف أن ...»[٧] . ومن هنا أيضاً تأويل « الإبداع » على أنه محض قدرة ذاتية لا تمنح شيئاً من خارجها : « أقول إذن إن التجديد من الداخل وليس من الخارج : الثقة بالذات والقدرة على الإبداع »[٨] . ومن هنا أخيراً تلك النظرية المعرفية العجيبة التي تقول : إنه ما دامت « الروح البشرية واحدة ، والحقائق واحدة ... فما المانع من أن يستعمل الإنسان قوالب حضارات أخرى ليقول بها نفس الشيء ؟ »[٩] . وقد كنا رأينا كيف أن حسن حنفي يستطيع ، بموجب هذه النظرية المعرفية ، أن يقول واحدة من أشهر الجمل التي قالها ماركس ، وبعد ماركس بأكثر من قرن من الزمن ، بدون أن يعني ذلك « وجود أثر من ماركس على حسن حنفي » . وها هو الموقف نفسه يتكرر مع سبينوزا : فما دامت « الحقائق واحدة » ، فإن لها أن « تعبر عن نفسها » على لسان حسن حنفي كما على لسان سبينوزا . صحيح أن حسن حنفي عاش وكتب بعد سبينوزا بنحو ثلاثة قرون ، وصحيح أنه ترجم له « **رسالة في اللاهوت والسياسة** »، وصحيح أنه عرض آراءه ولخصها وأعاد تلخيصها في أكثر من موضع ، ومن قبيل ذلك الدراسة المطولة التي نشرها لأول مرة في مجلة «**تراث الإنسانية**» في آذار ١٩٦٩ وأعاد نشرها في كتابه «**في الفكر الغربي المعاصر**» ، ولكن إذا جاءت الحقائق التي عبرت عن نفسها بقلم حسن حنفي مطابقة معنى ومبنى للحقائق التي عبرت عن نفسها بقلم سبينوزا ، فهل معنى ذلك وجود أثر من سبينوزا على حسن حنفي ؟ « ولكن ما المانع أن يستعمل الإنسان قوالب حضارات أخرى ليقول بها نفس الشيء ... كما فعلت أنا مع سبينوزا في « **رسالة في اللاهوت والسياسة** » ؟ ففي هذا الكتاب اكتشف مناهج التنوير في القرن السابع عشر : إقرار قوانين الطبيعة واطرادها ، وأهمية العقل المستقل ، وأهمية التقوى الباطنية وليس المظاهر الخارجية ، وأهمية أن يعيش الإنسان حراً في دولة حرة ، وأهمية أن حرية الفكر ليست خطراً على التقوى ولا على سلامة الدولة ، بل إن القضاء على الحرية هو الخطر المؤكد على التقوى وعلى أمن الدولة ، فهل أصبح متأثراً بسبينوزا ؟ على العكس»[١٠].

من هذا المنطلق يمكن لـ «الاستغراب» أن يكون نموذجاً لعلم «مبدع». فهذا العلم لم يسبق إليه أحد ، والمهمة التي يأخذها على عاتقه جبارة لا تقل عن تحدي الغرب في عقر داره و«تحجيمه داخل حدوده» ولكنه في الوقت نفسه يمكن أن يكون نموذجاً لعلم «إسقاطي»، أي لعلم يمكن تعريفه ، بالإحالة إلى التنظيم القبتناسلي وقصوره ، بأنه نموذج لعلم لم تنضج شروطه وأدواته . وهذا بالطبع من الناحية الموضوعية . أما من المنظار الذاتي فهو علم مكتمل وناضج سلفاً . وأدواته بغير حاجة إلى نمو وتطوير لأنها نامية ومتطورة من لحظة الولادة الأولى : « إنني أحاول قدر الإمكان أن أحول هذه العملية (تحجيم الغرب) إلى علم . فكما كان الغزالي يقول : سأعلم الفلاسفة ... ما لم يتعلموه ... وأنا دارس للفلسفة الغربية وأحد المتخصصين بالدراسات المسيحية ، وأستشار كثيراً في نصوص الإنجيل ، ويسألني الغربيون هل هذه كلمة صحيحة في الإنجيل أم لا ؟ ولي الخبرة والمعرفة اللتان تؤهلانني للحكم بأن هذه الكلمة قالها المسيح أم لا ، والشيء نفسه يتكرر في التوراة . وأنا متخصص أيضاً بالفلسفة المعاصرة .

لذلك فأنا أعرف الغرب جيداً ، وبعد أن أنتهي من إعادة كتابة التراث الإسلامي سأحاول أن أعيد كتابة التراث الغربي ، معطياً له حقه وليس أكثر لأننا أعطيناه أكثر مما يستحق وأعطينا انفسنا اقل مما نستحق »[١١].

ولكن هل يكفي أن نقول للأشياء كوني فتكون ؟ هل يكفي أن نعتقد بأنها كائنة فتكون ؟

لقد رأينا أن الطفل يدخل في فترة كمون ، أي في مرحلة كبت معرفي لـ «مقولاته الخاصة» ولاعتقاداته المنسوجة على نول كلية القدرة ، تهيؤاً لاكتشاف الواقع نفسه ومقولاته الموضوعية . ويبدو أن مرحلة الكمون تلك هي المقفوز عليها في محاولة حسن حنفي لتأسيس « علم الاستغراب » ذاك فهذا العلم المبدع بـ« القوة الذاتية » وحدها لا تجتمع له صفة العلم إلا من حيث أن ما يعلمنا عنه ليس واقع موضوعه بل واقع مبدعه ، وتحديداً من حيث قصور أدواته . وقد يبدو حكمنا مغالياً في القسوة ، ولكن الأمثلة التي سنسوقها في ما يلي تأخذ بُعْد الفضيحة .

لنبدأ بأسهل هذه الأمثلة وأقلها خطورة . ففي الاستغراب كما في الاستشراق يبدو أن البداية الأولى هي القدرة على ضبط أسماء الأعلام . فلنتصور مستشرقاً فرنسياً يضع بالعربية كتاباً ويرسم فيه أسماء أعلام الحضارة العربية الإسلامية كما تلفظ بالفرنسية لا كما تلفظ بالعربية ، فيحدثنا مثلاً عن « ما هومت » (محمد) و« سالادان » (صلاح الدين) و«أفيسين» (ابن سينا) و« آفرّوييس » (ابن رشد) و« الهازن » (ابن الهيثم) . ولكن هذا بالضبط ما يفعله حسن حنفي عندما يرسم أسماء الأعلام العربية كما تلفظ بالفرنسية ، فيحدثنا مثلاً عن «سلس »[١٢] ، والمقصود « قلسوس » ، وعن «جيستان »[١٣] والمقصود « يوستينوس » ، وعن « كلمنت »[١٤] والمقصود « كليمنضوس » ، وعن « جيروم »[١٥] والمقصود « بيرونيموس » . وحتى تلك القطعة من أرض فلسطين المعروفة في التوراة باسم «اليهودية» يصير اسمها «جوديا »[١٦] كمقابل لاسمها بالانكليزية JUDEA[١٧].وأما رائد التصوف النظري الألماني يعقوب بومه (أو بوهمه كما قد يقال بالفرنسية) فيصير اسمه « يعقوب البوهيمي »[١٨] . وأما الساحرة الهوميرية قيرقيا فلا يصير اسمها « سيرسيه » حسب لفظه بالفرنسية فحسب ، بل يحسبها مؤلفنا ذكراً عندما يترجم قولة فولتير عن الرهبان بأنهم « قوم مسخهم سيرسيه إلى خنازير »[١٩] . وأخيراً ، وعلى الرغم من أن مؤلفنا هو « أحد المتخصصين بالدراسات المسيحية » ومرجع يستشار « في نصوص الأناجيل، فإن يوحنا الحبيب LE BIEN AIMÉ، كاتب الإنجيل الرابع أو المنسوب إليه بالأحرى الانجيل الرابع، يصير بقلم مؤلفنا «يوحنا السعيد»[٢٠]. ولكن هذا الخطأ يهون بالمقابلة مع إشارة المؤلف إلى أن لغة الانجيل هي السريانية[٢١]، علماً بأن ثلاثة من الأناجيل الأربعة كتبت باليونانية، بما فيها يوحنا الحبيب نفسه بينما كتب إنجيل واحد بالآرامية، وهو انجيل متى.

وإذا انتقلنا الآن من الأناجيل إلى اللاهوت المسيحي وجدنا مؤلفنا يترجم اسم ثاني سر من أسرار الكنيسة السبعة ، وهو « المناولة » COMMUNION ، بـ« المشاركة في الصلاة »[٢٢] بدون أن يخطر له في بال أن المقصود بها ليس المشاركة في الصلاة بل تناول القربان ، أي الخبز والخمر المتحولين بمباركة الكاهن في القداس ، حسب المذهب الكاثوليكي ، إلى جسد المسيح ودمه فعلاً وجوهرياً ، لا رمزياً فحسب .

ولنبق ضمن نطاق اللاهوت . فهذا أوريجانوس (وهو بقلم مؤلفنا «أوريجين ») ، وهو من كبار لاهوتيي الشرق الذين كتبوا باليونانية ، يُعيَّش من قبل مؤلفنا في « القرن الثاني عشر »[٢٣] ، أي بعد تسعة قرون على الأقل من الفترة الزمنية التي كتب فيها على اعتبار أنه ولد ومات ما بين ١٨٣ و ٢٥٤ م على وجه التقريب .

أما أهم حركة لاهوتية في الأزمنة الحديثة ، وهي حركة الإصلاح البروتستانتي ، فيخطىء مؤسس علم الاستغراب قرناً كاملاً في التاريخ لها عندما يجعل « عصر الإصلاح الديني في القرن الخامس عشر »[٢٤] علماً بأن رائد هذا الإصلاح ، مارتين لوثر ، كان ما يزال في السابعة عشرة عندما أطل القرن

السادس عشر ، ولم يبدأ بكتابة أي من شروحه اللاهوتية إلا في العقد الثاني من ذلك القرن .

ومثل هذا الخطأ يكرره مؤلفنا مع القديس أوغوسطينوس عندما ينسبه ، في الصفحة نفسها من المؤلَّف نفسه ، إلى « العصور الوسطىٰ »[٢٥] ، علماً بأن أوغوسطينوس عاش وكتب ومات (٣٥٤ ـ ٤٣٠) قبل أن تبدأ العصور الوسطىٰ . ولكن بما أن أوغوسطينوس يعد مؤسس الفلسفة المسيحية الوسيطية ، فقد كان من الممكن غض النظر عن ذلك الخطأ التأريخي لولا أنه يقترن بخطأ فكري أكثر فداحة منه بما لا يقاس . فذلك اللاهوتي الذي جدد الفلسفة الأفلاطونية من خلال تنصيرها ، أو الذي أسس بالأحرى الفلسفة المسيحية من خلال ربطها بالأفلاطونية الإشراقية ، يتحول بقلم مخترع علم الاستغراب إلى فيلسوف ارسطوطاليسي يحتل مكانه جنباً مع أبرز « الفلاسفة المدرسيين : أوغسطين ، توما الأكويني ، دنز سكوت ، نيقولا الكوزي »[٢٦] . وهذا النص يصيب على كل حال خطأين بحجر واحد إن جاز التعبير ؛ فكما يبدأ سلسلة الفلاسفة المدرسيين بأفلاطوني يختمها أيضاً بأفلاطوني ، فنيقولاوس الكوزي ، الذي كان على حد تعبير إميل برهييه « المفكر الكبير الوحيد في القرن الخامس عشر »[٢٧] لم يكن أرسطياً ولا مدرسياً بل كان على العكس محيي الأفلاطونية في آخر قرون العصر الوسيط، وبصفته هذه كان رائداً لعصر القطيعة مع الفكر المدرسي ، أي لعصر النهضة .

مثل هذه « الشورباء » ، المحتواة بين ضفتي سطر واحد ، تطالعنا أيضاً في الشاهد التالي : « حدث نفس الشيء في العصر الوسيط ، فظهرت فيه التيارات المثالية الأفلاطونية : أفلوطين ، أوغسطين ، بونافنتير ، القديس برنار، الخ . كما ظهرت التيارات الواقعية لتوما الأكويني ودنز أسكوت ووليم أوكام »[٢٨] . فمن ناحية أولى لا يزال هناك إصرار من جانب مخترع علم الاستغراب[٢٩] على تنسيب أوغوسطينوس إلى العصر الوسيط ، ولكن هناك من ناحية ثانية إعتراف بأن مؤلف « مدينة الله » أفلاطوني وليس مدرسياً مشائياً؛ على أن « التابل » الأكثر إثارة في هذه « الشورباء » من ناحية ثالثة هو إزاحة أفلوطين (٢٠٣ ـ ٢٧٠م) بنحو قرنين عن عصره وتعميده فيلسوفاً وسيطيًا ، ومن ناحية رابعة ـ وهذه نقطة هينة ـ كانت أصول الكتابة تقضي بذكر القديس برنار قبل بونافنتورا (وهذا هو اسمه الحقيقي وليس « بونافنتير») لأنه عاش ومات (١٠٩٠ ـ ١١٥٣ م) قبل « المعلم الساروفيمي » (١٢٢١ ـ ١٢٧٤ م) بنحو قرن وربع قرن من الزمن ؛ أما خطأ مسك الختام من ناحية خامسة فهو من طبيعة فكرية لا تأريخية : فوليم أوكام يتحول إلى ممثل بارز « للتيارات الواقعية » وهو الذي لم يبرز حقاً في تاريخ الفكر الوسيطي إلا بوصفه خصماً لدوداً للواقعية ومؤسساً للمذهب النقيض لها ، أي الاسمية .

وإذا بقينا ضمن إطار العصر الوسيط طالعتنا لدى مؤلفنا الشطحة التالية: « امتدت هذه الروح إلى الغرب في العصر الوسيط ، فتمكن أنصار الفلسفة الإسلامية من الإبداع أيضاً في التخصص الدقيق ، فوضع ريمون الليلي « المنطق الجديد »[٣٠]. ولنقر حالاً بأننا وقفنا أمام هذه الشطحة وقفة من أسقط في يده : فنحن لا علم لنا بوجود فيلسوف أو منطيق يدعى « ريمون الليلي » وقد عُدنا إلى المعاجم والمؤلفات الموسوعية المختصة بالفكر في العصر الوسيط فما اهتدينا إلى مفكر يحمل ذلك الاسم . وبما أنه منسوب إلى مدينة « ليل » فقد تهيأ لنا في طور أول أنَّه ربما كان في الأمر سهو وأن المقصود هو « ألان الليلي » . ولكن ألان الليلي لم يكن من « أنصار الفلسفة الإسلامية » ولم يضع كتاباً في المنطق ، لا قديمه ولا جديده. وتوقفنا في طور ثانٍ عند الاسم لا النسبة . فاهتدينا فعلاً إلى مفكر وسيطي كتب في المنطق ، بل جدد فيه ، ويجوز أن يُعد من « أنصار الفلسفة الإسلامية » وإن يكن من ألد أعداء الدين الإسلامي ، ألا وهو اللاهوتي والكاتب المتصوف القطالوني رامون (أو ريموندو) لول (١٢٣٥ ـ ١٣١٥ م) الذي كتب باللاتينية والقطالونية والعربية (وإن تكن مؤلفاته بها قد ضاعت) والذي نظم أكثر من بعثة تبشيرية وتعليمية لهدي « الكفار » ـ أي المسلمين ـ إلى دين المسيح . وقد لقي مصرعه في نهاية المطاف على أيدي السكان في الجزائر في آخر محاولة من محاولاته لتنصيرهم . وقد ترك في جملة مؤلفاته ، كتاباً تجديدياً في المنطق وفي المنافحة عن الكاثوليكية بعنوان « **الفن الأكبر** » . ونحن نفهم ، على كل حال ، أن يكون مخترع علم الاستغراب قد قرأ ، على عادته ، اسم ذلك المفكر قراءة فرنسية فصار « ريمون » بدلاً

من « رامون » أو « ريموندو » . ولكن كيف صار « لول » أو « لولو » هو «الليلي » ؟ لعل السر يكمن في تكرار اللامين في الكلمتين ، مما جرّ إلى قلب الواوين إلى ياءين ، والله ـ كما كان بلغاؤنا القدامى يقولون ـ أعلم !

لنترك الآن اللاهوت وعصره الذهبي الوسيط ، ولنأخذ مثالنا التالي على العلم الاستغرابي من العصور القديمة . والحق أننا كنا أصبنا مذاقاً أولياً من بعض ما ينتظرنا في هذا المجال مع « ترحيل » افلوطين على ذلك النحو العجائبي من العصر القديم إلى العصر الوسيط . ولنقرأ النص التالي :

« كانت فلسفات التاريخ عند القدماء ... تعتمد كلها على التصور الدائري للتاريخ وتجهل مفهوم التقدم ... ويعتبر أفلاطون ممثل هذا التصور الدائري عند اليونان الذي يشارك فيه أدباؤهم وشعراؤهم ومفكروهم بصرف النظر عن مدارسهم . ولكن أحياناً يكون هذا التصور الدائري بفعل قوى خارج الطبيعة كما هو الحال عند الشعراء وأفلاطون ، أو بقوى طبيعية كما هو الحال عند الابيقوريين وعلى رأسهم لوكريسيوس LUCRETIUS ، فالتطور لديه مادي لا تدخل فيه لأي قوى آلهية بل يتم بفعل المادة من داخل الطبيعة ويمر بثلاث مراحل :

« الأول : العهد الحجري حيث كان الإنسان يعيش سعيداً في أحضان الطبيعة».

« الثاني : العهد البرونزي حيث تقل سعادة الإنسان بازدياد مظاهر الحضارة واختراع أساليب الحروب»

« الثالث . العهد الحديدي حيث يتميز ببداية ظهور الحديد ، وبداية تطور الأسلحة التي تؤدي إلى الحروب ثم إلى الفناء التام».

«ولا يختلف الرواقيون وعلى رأسهم سنيكا وماركوس أورليوس في هذا التصور الذي يقوم على انهيار التاريخ ، وتدهور العصر الذهبي ، والقضاء على حالة السعادة الأولى التي كان ينعم فيها الإنسان كموجود طبيعي .

« ولكن يأتي ديموقريطس ويشذ عن القاعدة ، ويرفض التصور الدائري التاريخي ، ومفهوم العصر الذهبي الذي ينهار بفعل الزمان ، ويفضل تصور الطبيعة الذي يتركب آلياً من ذرات على أنها تحتوي في داخلها على عناصر تقدم »[٣١].

وأول ما سنلاحظه على هذا النص أن المقابلة بين التصورين الدائري والتقدمي للتاريخ مأخوذة عن أ . ب . بوري في كتابه « **فكرة التقدم** » الصادر في نيويورك عام ١٩٦٠ . وهذا ما يفسر ، في جملة ما يفسر ، رسمه لاسم لوكريسيوس حسب لفظه بالانكليزية ، في حين أنه عندما ينقل عن مصدر باللغة الفرنسية يرسمه حسب لفظه بالفرنسية فيقول « لوكريس LUCRÈCE »[٣٢] . والعجيب أن هذا الشاعر الفيلسوف يتحول ، بقلم حسن حنفي ، إلى عالم في العاديات وفي ما قبل التاريخ ، ويصير هو مخترع التصنيف الشهير : العصر الحجري ، فالعصر البرونزي ، فالعصر الحديدي . ولا شك أن قصيدة لوقراسيوس [٣٣] « **في طبيعة الأشياء** » تتضمن ولاسيما في بابها الخامس ، حدوساً عبقرية فيما يتعلق بمراحل تكوين الأرض والعمران البشري ، ولكنه لم يكن بحال من الأحوال صاحب ذلك التصنيف الثلاثي المراحل ، ولا المتنبىء بتطوير أسلحة « الفناء التام » . صحيح أنه يتحدث في الأبيات من ١٢٤١ إلى ١٢٩٥ عن اكتشاف المعادن وتطريقها، بما فيها البرونز والحديد ، ولكنه يتحدث أيضاً عن اكتشاف الذهب وكيف بات الناس يبوّئونه مرتبة الشرف بين المعادن . ولا يأتي إطلاقاً بذكر للعصر الحجري ، بل يتحدث بالأحرى عن عصر غابي . وهو ، بوجه خاص ، لا يؤمثل ذلك العصر ولا يداعب حلماً ماضوياً بحالة بدائية من الفطرة الخالصة « كان الإنسان يعيش فيها سعيداً في احضان الطبيعة » . بل على العكس تماماً ، فقد تحدث بالأولى عن حالة وحشية كان البشر يعيشون فيها أسرى القوى الغاشمة والحيوانات المفترسة ، ولم يجد ما يصف به حياتهم إلا بأنها كانت « شبيهة بحياة الوحوش » ، وكانت الصفة الوحيدة التي نعتهم بها أنهم « منكودون تعساء »[٣٤] . على أن هذا كله يهون أمام الشطحة المتعلقة بديموقريطس . ففي النص لا « يأتي ديموقريطس » إلا لـ «يشذ عن القاعدة التي وضعها

أفلاطون وأرساها لوكريسيوس والأبيقوريان سنيكا وماركوس أورليوس والتي تقول بأن التاريخ آيل لا محالة إلى انهيار وبأن العصر الذهبي في تدهور وتراجع وليس قيد بناء وتقدم»[٣٥]. والحال أن ديموقريطس لم يأت بعد سنيكا ومرقوس أوراليوس ، ولا بعد لوقراسيوس ، بل ولا حتى بعد أفلاطون . فإن يكن أفلاطون (٤٢٧ ـ ٣٤٧ ق . م) قد ولد وعاش ومات قبل لوقراسيوس (نحو ٩٨ ـ ٥٥ ق .م) بثلاثة قرون ، فإن ديموقريطس (نحو ٤٦٠ ـ ٣٧٠ ق.م) سبق أفلاطون إلى الميلاد بنحو ثلاث وثلاثين سنة ، وإلى الوفاة بنحو ثلاث وعشرين سنة . ومع ذلك كان لابد من انتظار مجيء سنيكا (٤ ق.م ـ ٦٥ ب .م) ومرقوس أوراليوس (١٢١ ـ ١٨٠ م) حتى يقر حسن حنفي لديموقريطس بحقي الميلاد والوفاة .

ولكن لنترك الماضي بعصوره القديمة والوسطى ولنأتِ إلى الأزمنة الحديثة . فلعل قربها إلينا يجعل الذاكرة أكثر طراوة . ولكن ها هوذا مخترع علم الاستغراب يخبرنا أن « فولني كتب رواية **الأطلال** ولم تنشر إلا بعد الثورة الفرنسية »[٣٦] . والحال أنه لا يصعب علينا أن نعلم ، من مراجعة أي موسوعة ، أن « **أطلال** » فولني ليست رواية ، بل تأملات فلسفية وغنائية وجدالية وقوفاً عند أطلال تدمر ، كما يدل على ذلك عنوانها : « **الأطلال أو تأملات في انقلابات الأمبراطوريات** ». وخلافاً لما توحي به عبارة « لم تنشر إلا بعد الثورة الفرنسية » ، فإننا لسنا أمام نص ثوري سري وخطير . فهو لم يكتب قبل الثورة لينتظر النشر بعدها ، بل كتب في أثناء الثورة بالذات ، أو في بدايتها ، والدليل أن فولني يتحدث في أحد الفصول عن الجمعية التأسيسية ـ وكان انتخب لعضويتها ـ وعما يتوقعه منها من إعلان لحق الشعوب في مواجهة استبداد الطغاة وظلامية الكهنة .

ونظير هذا الخطأ يكرره حسن حنفي عن حديثه في موضع آخر عن « الرواية الفلسفية المعاصرة التي كتبها سارتر وجابريل مارسل »[٣٧] . والحال أنه إذا كان سارتر قد كتب فعلاً مثل هذه الرواية الفلسفية ، فإن غبرييل مرسيل ما كتب في حياته قط رواية ؛ و« الفلسفية » هي صفة تصدق على مسرحياته فحسب . على أن الأبشع من هذه الغلطة بعد إحالة حسن حنفي لقارئه إلى نص ما لغبرييل مرسيل كتبه في « **المجلة الميتافيزيقية** »[٣٨] . ولنا أن نقطع بأن حسن حنفي لم يتصفح قط هذه المجلة، وذلك بكل بساطة لأنه لا وجود لها . ولكن هناك فقط « **يوميات ميتافيزيقية** JOURNAL MÉTAPHYSIQUE »، وهي اليوميات التي نشرها غبرييل مرسيل في عام ١٩٢٧ قبيل اعتناقه الرسمي للمسيحية . والعجيب أن حسن حنفي نفسه كان أشار في مقال له منشور قبل ذلك بسنة عن كارل ياسبرز إلى يوميات غبرييل مرسيل بقوله : « هناك من يكتب حياته بنفسه كما فعل ياسبرز وبردياتيف بكتابة سيرتهما الذاتية ، وهناك من يترك يوميات تفيض بتأملاته المستمرة مثل كيركجارد وأميل وجابريل مارسل »[٣٩] . ولكن يبدو أن اعتماده في مراجعه على مصادر من « يد ثانية » SECONDE MAIN أضلّه في عام ١٩٧٠ ـ وهو العام الذي كتب فيه المقال الذي تضمن الإشارة إلى « **المجلة الميتافيزيقية** » ـ عن الحقيقة التي كان اهتدى إليها عام ١٩٦٩ ـ وهو العام الذي كُتب فيه المقال الذي تضمن الإشارة إلى « **يوميات** » غبرييل مرسيل .

وأما أن حسن حنفي يعتمد في تنقيباته الاستغرابية على مصادر من يد ثانية وثالثة فدليلنا عليه إحالته لقارئه إلى الكتب الأمهات بترجماتها ، لا بنصوصها الأصلية ، وذلك تبعاً للمصدر الثانوي أو الثالثي الذي ينقل عنه . وهكذا، فإنه عندما يحيل القارىء إلى مؤلفات كانط مثلاً يحيله إلى عناوينها بالفرنسية ، وذلك بكل بساطة لأن المصدر الذي ينقل أو يترجم عنه مصدر فرنسي وهكذا يصبح عنوان كتاب كانط المشهور « **نقد ملكة الحكم** » هو **Critique Du Jugement** بدلاً من **Kritik Der Urteilskraft** كما يصبح عنوان كتابه الأخير الذي لا يقل شهرة « **نقد العقل العملي** » هو **Critique De la Raison Pratique** بدلاً من **Kritik Der Praktischen vernunft** . وكذلك يصبح عنوان كتابه « **الأساس الممكن الوحيد لبرهان على وجود الله** » هو **L'unique Fondement Possible D'une Démonstration de L'existence de Dieu** بدلاً من **Einzig mögliche Beweisgrund Zu Einer Demonstration des Daseins gotte**[٤٠] .

ولنتصور ، على سبيل المقارنة ، مستشرقاً يكتب مقالاً بالفرنسية عن الفارابي وفلسفته السياسية فيحيل قارئه ، عندما يأتي ذكر المدينة الفاضلة ، لا إلى Al - Madîna Al- Fâdila . بل إلى ترجمتها الانكليزية مثلاً The Vertuous City . ونحن نشك أصلاً في أن يكون مخترع علم الاستغراب قد اطلع على مثل تلك المراجع الأمهات ولو مترجمة . ولنا في دراسته المطولة عن لسينغ خير شاهد . فقد كتب مثلاً في تقديمه لـ« تربية الجنس البشري » يقول : « في أثناء إقامته (لسينغ) في همبورج تعرف على عائلة هرمان صمويل ريماروس ، أستاذ اللغات الشرقية الذي توفي سنة ١٧٦٩ تاركاً بين يدي ابنته إليز عملاً ضخماً لم ينشر بعنوان « دفاع عن العابدين العاقلين لله Apology for Rational Worshippers of God » . أعطته إليز إلى لسينغ الذي .. نشر ثلاث مجموعات من أعمال ريماروس وهي : أولاً « عن تسامح المؤلهة On the Toleration of the Deists » ، والعنوان من وضع لسينغ ... ثانياً : ولما لم تثر هذه المجموعة اهتمام أحد نشر لسينغ خمس مجموعات أخرى لريماروس ... فأثارت غضب الأرثوذكسية ... وهذه المجموعات الخمس هي أ ـ « في طعن العقل في المنبر On the Decrying of the Reason in the Pulpit » ... ب ـ « استحالة وحي يؤمن به كل الناس على أسس عقلية The Impossibility of A Revelation which All can Believe on Rational grounds » ... جـ ـ « عبور الإسرائيليين في البحر الأحمر The Passage of the Israelits Through Red Sea »... د ـ « في أن أسفار العهد القديم لم تدون كي توحي بدين That the Books of the old Testament were not Written to Reveal Religion »... هـ ـ « في رواية البعث On the Resurrection Narration » ، وتبيّن هذه الفقرات التضارب بين كتّاب الأناجيل في رواية البعث ... فتناقض الروايات يثبت أنها تحتوي على وجهات نظر كاتبيها أكثر مما تحتوي على مصنف للوقائع ذاتها ، ومن ثم فليس أمامنا سوى مسيح الإيمان Christ of Faith ، أما مسيح التاريخ Christ of History فلا يعلمه أحد لأنه لم ينقل إلينا في شهادة صادقة برواية صحيحة ... ولم تكن هذه الحجة شائعة كما أصبحت في القرن الثامن عشر لأنها تفترض ترك الفكرة التقليدية القائلة بأن كتّاب الأناجيل كانوا معصومين من الخطأ بفعل الإلهام الخارق للعادة . وهنا يبدو دفاع لسينغ أقوى دفاع قدمته الأرثوذكسية حتى الآن سواء كان بروتستانتياً أم رومانياً ، وذلك لأن لسينغ لم يكن باستطاعته التصديق بالتصور التقليدي للوحي المعصوم من الخطأ Infallable ... وإذا كان لسينغ قد أصيب بخيبة أمل من ردود الفعل القليلة التي حدثت بعد نشره « في تسامح المؤلهة » سنة ١٧٧٤ ، فإنه نال ما أراد وذلك بفضل ردود الفعل التي نشأت من نشره هذه المجموعات الخمس ... والدفاع الرئيسي عن وجهة النظر التقليدية في الكتب المقدسة قام به جوتز ، راعي الكنيسة اللوثرية في همبورغ ... لم يوجه جوتز هجومه إلى ريماروس ، بل وجهه إلى لسينغ نفسه ... وكتب لسينغ ردوده على جوتز ... وكانت كالآتي : أ ـ « مَثَل A Parabole » ، وهو أول رد له في صيغة مثل كعادة المسيح في ضرب الأمثال ... ب : « المبادىء الأولى ، إذا كان هناك اي منها في مثل هذه الأمور Axioms, if There are Any in such Matters » وفي هذا الكتاب اخترع لسينغ كلمة جديدة يهاجم بها جوتز والأرثوذكسية وهي « وثنية الكتاب المقدس Bibliolatry »... جـ ـ « الرد على جوتز Anti- Goeze » ، ويحتوي على أحد عشر رداً تسببت في سخونة الحرب بينهما ... ثم رد لسينغ بكتيب آخر هو : د ـ « جواب ضروري على سؤال غير ضروري جداً للسيد الراعي جوتز في همبورج Necessary Answer to a very unnecessary question for Herr Haupt pastor Goeze in Hambourg »... ثالثاً : وقد صب لسينغ الوقود على النار بنشره أطول فقرات لريماروس وأخطرها بعنوان « في مقاصد المسيح وتلاميذه On the Intentions of Jesus and His Disciples »[41].

إن هذا الشاهد ـ الذي قد يبدو للوهلة الأولى أننا أطلنا فيه بلا مبرر ـ يتمتع بقيمة تمثيلية خاصة فيما يتعلق بـ« علم الاستغراب » نظراً إلى أن حسن حنفي مختص بالدراسات اللاهوتية وبكتابات لسينغ اللاهوتية التي ترجم وشرح أكثرها ، أو أهمها ، وقدم لها ولكاتبها بمقدمة طويلة تقوم بحد ذاتها مقام كتاب بكامله . والحال أن الشاهد الذي نحن بصدده يثبت أن حسن حنفي لا يؤلف ، بل يترجم ،

وبالتحديد نقلاً عن هنري شادويك ، مترجم « كتابات لسينغ اللاهوتية **Lessing Theological Writings** » إلى الانكليزية وناشرها في الولايات المتحدة . ودليلنا على ما نقول :

أولاً : عندما ينقل حسن حنفي عن شادويك ، فإنه يرسم عناوين كتابات لسينغ وما نشره من شذرات ريماروس بالانكليزية ، لا بالألمانية . أما حين ينقل عن مصدر آخر ، فإنه يثبّت تلك العناوين إياها بالألمانية . وهكذا يستعيد الرد الأخير على الراعي غوزه (جوتز)، مثلاً ، عنوانه الألماني الأصلي ليصير Nöthige Antwort auf ein Sehrunnothige frage des Hauptpastor Goeze ، وهذا قبل ست عشرة صفحة من الموضع الذي يأتي فيه ذكر عنوان هذا النص بالانكليزية[٤٢].

ثانياً : عندما ينقل حسن حنفي عن شادويك ، فإنه يترجم العناوين إلى العربية في صيغة مختلفة عن تلك التي كان اعتمدها عندما ترجمها عن الألمانية ، وهكذا، فإن كتاب ريماروس الذي كان أفادنا بأن عنوانه هو « دفاع عن العابدين العاقلين لله » يصير عنوانه « **الدفاع أو العابدون العقليون لله** »[٤٣] . والجدير بالذكر أن هذه الترجمة الأخيرة أقرب إلى الأصل الألماني : Apologie oder schutzschrift fur die vernunftigen verehrer gottes . ولئن انقلبت أداة العطف «أو» إلى أداة الجر « عن » ، فذلك لأن المترجم الانكليزي هادويك قلب «Oder» الألمانية إلى «For» الإنكليزية. وهذا مع أن الترجمة الدقيقة يمكن أن تجمع بين الأداتين كما في الأصل لتكون مثلاً كالآتي : « **المنافحة أو الدفاع عن العابدين العقليين لله** » .

ثالثاً : يبدو أن « المستغرب » حسن حنفي حينما يترجم يغيب عنه أن المفروض فيه أنه يؤلف ولا يترجم . والحال أن الرائحة التي تفوح من الشاهد هي رائحة ترجمة زاكمة للأنف ، لا رائحة تأليف . وحسبنا القرينة التالية : فلو أن لسينغ هو من يتكلم فعلاً في ذلك الشاهد ، وليس مترجمه الأميركي هنري هادويك ، لكان خاطبنا بلسان ألماني لا بلسان إنكليزي ـ وهو الذي بلغ من حبه للألمانية أنه كتب بها اجتهاداته اللاهوتية متحدياً بذلك قاعدة العصر التي كانت لا تقر بغير اللاتينية لغة للاهوت ـ ولكان قابل بين مسيح الإيمان ومسيح التاريخ بقوله : Christus des glaubes - christus des geschichte ، وليس كما يقوله حنفي / هادويك : Christ of Faith - Christ of History ، ولكان قال عن الوحي المعصوم : Unfehlbar وليس : Infallable . أما تلك الكلمة الجديدة التي نحتها لسينغ ليهاجم بها « الأرثوذكسية » الممارسة لـ« وثنية الكتاب المقدس » وليغني بها القاموس الألماني ، فما كان لها بحال من الأحوال أن تكون Bibliolatry . ولو كان حسن حنفي « مبدع علم » وليس « ناقل علم » لكان أوردها بالألمانية : Biblivergottern .

رابعاً : يبدو أن حسن حنفي حتى عندما يترجم لا يحسن حتى الترجمة . وما ذلك لأنه لا يتقن الانكليزية أو الفرنسية ، بل بكل بساطة لأن الموضوع الذي يؤلف فيه عن طريق الترجمة ليس من اختصاصه . والقرائن هنا متعددة . فها هو يقول ، في الشاهد ، إن لسينغ نشر لريماروس تسع مجموعات (ثلاثاً، ثم خمساً ، ثم واحدة) ، والحال أن لسينغ لم ينشر إلا سبعاً . وهذه حقيقة يعلمها حسن حنفي نفسه لأنه هو القائل في موضع آخر : « ثم نشر مخطوطاً لريماروس « **الدفاع أو العابدون العقليون لله** » في سبع فقرات »[٤٤] . ولكنه على عادته لا يصحح الخطأ إلا ليقع في غيره : فلسينغ لم ينشر مخطوط ريماروس في سبع فقرات ، بل نشر سبع فقرات من مخطوط ريماروس . وحتى كلمة « فقرات » ، ومثلها من قبل كلمة « مجموعات » ، لا تبدو ملائمة : فلسينغ قد نشر من ريماروس سبع شذرات ، وعلى وجه التحديد تحت عنوان : **شذرات مجهولة المؤلف Fragmente Eines Ungenannten** .

ولو كان حسن حنفي على معرفة اختصاصية بالموضوع الذي يؤلف/ يترجم فيه لما كان قال عن ثاني ردود لسينغ على غوزه « **المبادىء الأولى . إذا كان هناك اي منها في مثل هذه الأمور** » : في هذا الكتاب اخترع لسينغ كلمة جديدة يهاجم بها ... ». فـ« المبادىء الأولى »[٤٥] ليس **كتاباً** ، بل هو واحدة من جملة الرسائل / الردود التي يتألف منها كتابه « **الرد على غوزه» Anti - Goeze** » . وآخر ردود لسينغ « جواب ضروري على سؤال غير ضروري جداً للسيد الراعي جوتز في همبورغ » ، مثله مثل الرد الأول

الذي يحمل عنوان «مَثَل»، يؤلف جزءاً من هذا الكتاب ، ولا يشكل « كتيباً » منفصلاً عنه كما يفترض حسن حنفي في النص المستشهد به . أما آخر أخطاء حسن حنفي في هذا النص فلا ينم فقط عن سوء ترجمة ، بل كذلك عن سوء فهم يثبت أنه ليس إلى الحد الذي يدعيه « أحد المتخصصين بالدراسات المسيحية » . فقد وجدنا مؤلفنا يقول في معرض تعليقه على الصحة التاريخية لروايات البعث : « هنا يبدو دفاع لسنج أقوى دفاع قدمته الأرثوذكسية حتى الآن سواء كان بروتستانتياً أم رومانياً » . وواضح أن هذا الكلام لا معنى له ، ولا يستقيم هذا اللامعنى إلا إذا أخذنا بعين الاعتبار أن حسن حنفي يخطىء في الترجمة خطأين ما كان ليقع فيهما من له أدنى إلمام بـ« الدراسات المسيحية » . فهو يترجم كلمة Orthodoxy حرفياً بـ« الأرثوذكسية » ، مع أنها تعني في النص ، وكما يدل على ذلك نحتها من اليونانية ، « العقيدة القويمة » ؛ ولا تجوز ترجمتها حرفياً بـ« الأرثوذكسية » إلا إذا كان المقصود بها الكنيسة الشرقية التي لا تقر بسلطة البابا وإن كانت تتمسك بأهداب « العقيدة القويمة » كما أقرها مجمع خلقيدونية سنة ٤٥١ م . وكذلك الأمر فيما يتعلق بكلمة « روماني » . فالنعت Romain بالإنكليزية ، كما في سائر اللغات اللاتينية ، يعني في جميع الحالات « الروماني » إلا أن يكون المنعوت هو الكنيسة ، وعندئذٍ يصبح معناها « الكاثوليكي » . وهكذا كان يفترض بحسن حنفي أن يترجم ما ترجمه بقوله . « هنا يبدو دفاع لسنج أقوى دفاع قدمته العقيدة القويمة حتى الآن سواء كان بروتستانتياً أم كاثوليكياً » . وربما كان يجدر به أن يضيف ، من عندياته هذه المرة : « أم أرثوذكسياً » ، وذلك حتى يشمل بالحكم كنائس النصرانية الثلاث وحتى لا يبقى أسير المركزية الغربية التي لا تتعقل المسيحية إلا بشقيها الكاثوليكي والبروتستانتي وتغيِّب شقها الثالث ، الأرثوذكسي الشرقي .

هل نتابع رحلتنا « الاستغرابية » مع حسن حنفي ؟ الواقع أن خوف الإسفاف هو الذي يردعنا عن ذلك . إذ أن كل جملة يخطها قلم حسن حنفي في مجال علم « الاستغراب » تتكشف ، في حال تفكيكها عن أخطاء أو تناقضات أو مغالطات أو التباسات أو مفارقات يأخذ بعضها برقاب بعضها الآخر في سلسلة لا متناهية الحلقات . فالإيديولوجيون ، مثلاً ، من جماعة دستوت دي تراسي يحتلون مكانهم تارة على رأس دعاة التقدم على اعتبار أنهم « هم الذين ورثوا مفكري « **دائرة المعارف** » وآمنوا بالتقدم المطلق للمعرفة وبالتنوير العام وبالعقل الاجتماعي »[٤٦] ، وطوراً في عداد فلاسفة الثورة المضادة على اعتبار أن « الإيديولوجيا » هي بالتعريف تلك « الفلسفة الرجعية كما وضعها الإيديولوجيون كرد فعل على فلسفة التنوير في القرن الثامن عشر »[٤٧] . وهذا كتاب هلفسيوس المشهور « **في الروح** DE L'ESPRIT » يصير عنوانه « **في الذهن**»[٤٨]. وهذا منظِّر الإرهاب في الثورة الفرنسية سان ـ جوست SAINT - JUST يغدو اسمه « القديس جوست »[٤٩] . وهذا شارل بيرو يوصف بأنه ذلك « الشاب اليافع » الذي أخذ جانب الدفاع عن المحدثين »[٥٠] في كتابه « **الموازنة بين القدامى والمحدثين** » مع أن هذا « الشاب اليافع » لم يبدأ بتحرير هذا الكتاب إلا وهو في الستين من العمر ولم ينته منه ، بمجلداته الأربعة ، إلا وهو يشارف على السبعين . وهذا فيلسوف عصر النهضة جيوردانو برونو (١٥٤٨ ـ ١٦٠٠ م) يزاح من عصره بقرنين أو ثلاثة قرون ليتبوأ مكانه في سلسلة من اللاهوتيين والفلاسفة الوسيطيين تبدأ أولى حلقاتها بالقرن الحادي عشر وينتهي آخرها بالقرن الثالث عشر : « أثر التيار العقلي عند المتكلمين والفلاسفة المسلمين في إنشاء التيارات العقلية داخل اللاهوت المسيحي، هذا التيار الذي أستطاع لأول مرة الوصول إلى التوحيد العقلي الذي ورثته الفلسفة الحديثة بعد ذلك ، والذي غيَّر وضع المشكلة التقليدية في الصلة بين العقل والإيمان ، وجعل العقل أساس الإيمان ، وكان نتيجة ذلك اتهام بيرانجيه دي تور ونقولا الأمياني وأبيلار وجيوردانو برونو وسيجر البرابنتي وانصار ابن رشد اللاتين بالكفر والإلحاد ، وكان جزاؤهم الحكم عليهم حرقاً من محاكم التفتيش »[٥١] . ومع أن السؤال الأساسي يبقى : ماذا جاء جيوردانو برونو يفعل بين هؤلاء ، فثمة ثلاث ملاحظات إضافية تفرض نفسها : أولاً ، باستثناء جيوردانو برونو نفسه ، ليس بين جميع أولئك من قضى حرقاً أو شنقاً أو بأي شكل آخر من أشكال الإعدام ، بل ماتوا كلهم موتاً طبيعياً ، وإن لاقوا في حياتهم قدراً أو آخر من الاضطهاد (أبيلار خُصيَ ، وسيجر البرابنتي قضى البقية

الباقية من حياته في إقامة جبرية داخل قصر الفاتيكان) بسبب اتهامهم بالهرطقة . ثانياً ، وباستثناء سيجر البرابنتي ـ وجيوردانو برونو طبعاً ـ لم يصدر ديوان التفتيش أي حكم على بيرانجيه دي تور أو نيقولا الأمياني أو بطرس أبيلار، وذلك بكل بساطة لأن هؤلاء الثلاثة كتبوا وعاشوا وماتوا قبل أن يرى النور ديوان التفتيش الذي أسسه ، كما هو معلوم ، البابا إينوشنسيوس الثاني في سنة ١١٩٩ . ثالثاً وأخيراً ، وباستثناء سيجر البرابنتي أيضاً ، لم يكن بين جميع أولئك مشائي واحد ، بل كانوا جميعهم من الأفلاطونيين ، ولاسيما منهم جيوردانو برونو الذي ـ وإن أخذ عن ابن رشد فكرة الطبيعة الطابعة ـ كان يكنّ مقتاً حقيقياً لأرسطو ويعد المعلم الأول عدواً أولاً لكل الفلاسفة[٥٢] . وما حدث لجيوردانو برونو يحدث لكوندياك ، ولكن « الترحيل » يتم هذه المرة إلى الأمام وليس إلى الوراء ، وبمسافة قرن ونصف قرن : « لذلك سارع علماء النفس والاجتماع والأخلاق إلى تبني هذا المثل الرائع الذي أعطته العلوم الطبيعية بمنهجها التجريبي ، وحوّلت الظاهرة النفسية إلى ظاهرة معملية ، فنشأ علم النفس التجريبي ، وخرج من معامل الفيزيولوجيا لأول مرة على يد فونت ، وسار في الطريق كونديـاك وآخرون حتى شاركو »[٥٣] . وليس لنا هنا سوى تعليق واحد : فغونت ، مؤسس علم النفس التجريبي ، مات سنة ١٩٢٠ ، أما كونديـاك ، الذي سار على خطاه ، فقد مات سنة ١٧٨٠ ! وعلى هذا المنوال نفسه يتسلل مين دي بيران (١٧٦٦ ـ ١٨٢٤) من الربع الأول من القرن التاسع عشر ليحتل مكانه في عداد فلاسفة الربعين الأول والثاني من القرن العشرين : « ونشأت فلسفات الحياة على ما هو معروف ابتداء من دلتاي ودريش حتى هوسرل ومين دي بيران ... وبرجسون ومونييه وبلوندل وجون ديوي وأونامونو وأورتيغا »[٥٤] . والعجيب أيضاً أنه إذ يُحشر كونديـاك في عداد فلاسفة القرن العشرين يحشر كذلك في عداد « فلاسفة الحياة » ، وهو الذي كان نموذجاً لفيلسوف الاستبطان والملاحظة الداخلية و« اللاحياة » .

ولكن « الترحيل » إلى الأمام أو إلى الوراء قد يتم لا في الزمان فحسب ، بل في المكان أيضاً ، ويكون مسرحه بالتالي لا التاريخ وحده ، بل الجغرافية كذلك . ومن أمثلة هذا « الترحيل » تجريد المفكر المعاصر ريجيس دوبريه من هويته الفرنسية ونسبه إلى إحدى قارات العالم الثالث الثلاث : « في مقابل هؤلاء المفكرين الأوروبيين الذين ينعون الحضارة الأوروبية ويبشرون بنهايتها، ظهر كتّاب جدد مثل فانون ، غيفارا ، بن بركة ، كاسترو ، دوبريه ، من الشعوب المتحررة حديثاً ، يقدمون شعوراً جديداً تتكتل الشعوب الأفريقية والآسيوية والشعوب المتحررة من أميركا اللاتينية حوله ، حاملاً المثل الجديدة في مواجهة الاستعمار العالمي »[٥٥].

وضمن سياق من هذا القبيل يجري مؤسس « علم الاستغراب » محاكمة على النيات للفيلسوف الأسباني أورتيغا إي غاسيت ، مؤلف « **ثورة الجماهير** » . فهو يرميه بشبهة التواطؤ مع النازية لأنه يتحدث في كتابه عن « ظاهرة أوروبية صرفة هي الفاشية والبلشفية دون الحديث صراحة عن النازية »[٥٦] . ويعود إلى رميه بتلك الشبهة بعد عشرين صفحة حين يكرر القول : « يضرب أورتيجا المثل بالحركة الفاشية والثورة البلشفية على الوجه العادم لثورة الجماهير متناسياً كالعادة النازية والعنصرية »[٥٧] . ويعزز مؤلفنا الحيثيات التي بنى عليها شبهة التواطؤ بإبدائه استغرابه من امتناع مؤلف « **ثورة الجماهير** » عن الكلام عن « ثورة الجماهير في الحرب الأهلية الإسبانية ، خاصة وأن أورتيجا عرف بأنه مفكر الجمهوريين وناقد الملكية في إسبانيا . والغريب أنه لا توجد شواهد على ذلك من نصوص أورتيجا ، بل لا يكاد يشير إلى الحرب الأهلية الإسبانية وموقفه من الجمهوريين ضد الملكيين »[٥٨] . ولكن جميع حيثيات هذه المحاكمة على النيات لا تعتم أن تنهار كقصر من الرمال متى ما علم القارىء أن أورتيغا إي غاسيت كان يستحيل عليه بحكم قانون الزمن أن يتحدث عن النازية وعن الحرب الأهلية الإسبانية ، وذلك بكل بساطة لأنه ألف كتابه عن « **تمرد الجماهير** »[٥٩] ـ أو نشره بالأحرى ـ عام ١٩٣٠ ، أي قبل ثلاث سنوات على الأقل من قيام « الثورة » النازية ، وست سنوات على الأقل من نشوب الحرب الأهلية الإسبانية . وما دمنا بصدد الحرب الأهلية الإسبانية فلنذكر أن الرواية

التي صورت هذه الحرب وتغنت بـ« ثورة الجمهوريين » ، ونعني رواية « **لمن تدق الأجراس** » ، كانت من تأليف همنغواي ، وليس من تأليف شتاينبك كما يتوهم رائد علم الاستغراب[٦٠].

ولكن درة علم الاستغراب - وبها نطوي صفحته - تبقى هي قطعاً تلك التي تحمل اسم سولوفييف . وقد كنا رأينا من قبل مدى الإعجاب الذي يكنّه حسن حنفي لهذا الفيلسوف الروسي الذي استطاع ، وهو لما يتجاوز سن الحادية والعشرين ، أن يدرس « **أزمة الفلسفة الغربية** » . ولكن ها هوذا ينقلب عاليه سافله : « أما الفلاسفة الروس . سولوفييف وشستوف وبرديائيف فإنهم وإن كانوا من أنصار الاتجاه السلافي مثل دستويفسكي ومعظم الوطنيين الروس إلا أنهم ، نظراً لتدينهم بالله و« بالمطلق » وبالروح ، تركوا روسيا بعد ثورتها الاشتراكية ، وعاشوا في الغرب داعين لاتجاههم الروحي ، باكين على التراث القديم ، ومهاجمين التيارات المادية والإلحادية »[٦١] . ولن نتوقف هنا عند هذا التناقض في التقييم ، ولا عند كون رسالة سولوفييف الجامعية عن « **أزمة الفلسفة الغربية** » هي في حقيقتها مجرد بيان اتهام ومرافعة ضد التيارات الإلحادية والمادية والوضعية في تلك الفلسفة ، وتحديداً في القرن التاسع عشر ، ولكن كل ما نريد قوله لا يتعدى الحقيقة البسيطة التالية : ألا هي أن سولوفييف حضره الأجل في ١٢ آب ١٩٠٠ ، وما كان له بالتالي أن يهجر روسيا إلى الغرب « بعد ثورتها الاشتراكية » ، لأن هذه الثورة لم تقم إلا بعد سبعة عشر عاماً من وفاته!

(١) في: اليسار الإسلامي، ص ٢٢
(٢) حسن حنفي، دراسات فلسفية (القاهرة: مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٨٨) ص، ٣٩.
(٣) على حد علمنا فإن حسن حنفي هو أول من دعا في الفكر العربي المعاصر إلى تأسيس علم للاستغراب. ولكن هناك أكثر من مثقف عربي معاصر يدعي لنفسه أبوة هذه الفكرة. وقد كان آخر مطالب بها هو د. سميح فرسون، أستاذ علم الاجتماع بالجامعة الأميركية بواشنطن في مداخلته أمام الملتقى الأول للمفكرين والكتاب العرب في المهجر بباريس في كانون الأول ١٩٨٦ (انظر مداخلاته في: الثقافة العربية في المهجر (الدار البيضاء: توبقال للنشر، ١٩٨٨)، ص ٣٠ و٤١ و١٥٦).
(٤) حسن حنفي، في الفكر الغربي المعاصر (بيروت: دار التنوير، ١٩٨٢)، ص ١٣ ـ ١٤.
(٥) جانين شاسغيه سمير جل ، مثال الانا ، دراسة تحليلية نفسية حول مرض المثالية (باريس: منشورات تشو، ١٩٧٥) ص ٣٠.
(٦) في : شؤون عربية (أيار/ مايو ١٩٨٢)، ص ٢٤٣.
(٧) في مجلة · الوحدة (آذار/ مارس ١٩٨٥)، ص ١٣٢.
(٨) المصدر نفسه.
(٩) في · شؤون عربية (أيار/ مايو ١٩٨٢)، ص ٢٤٤ ـ ٢٤٥.
(١٠) المصدر نفسه.
(١١) في مجلة: الوحدة، ص ١٣٥ ـ ١٣٦.
(١٢) لسنج، في: تربية الجنس البشري، ترجمة وتقديم وتعليق حسن حنفي (بيروت: دار التنوير، ١٩٨١) ص ٤٠.
(١٣) المصدر نفسه.
(١٤) حنفي ، في الفكر الغربي المعاصر، ص ١٠٥.
(١٥) لسنج ، في: تربية الجنس البشري، ص ١٨١.
(١٦) المصدر نفسه، ص ١٠٢.
(١٧) ولم يقل (جوديه، كمقابل لاسمها بالفرنسية Judée، لأن المصدر الذي ينقل عنه انكليزي هذه المرة وليس فرنسياً، وهو كتاب أ. ب. بوري: The Idea of progress: an inquiry. ınt o its origin and growth (New York: The Macmillan Company, 1920) عن، فكرة التقدم كما سنرى
(١٨) لسنج ، في : المصدر نفسه ، ص ٩٠.
(١٩) حنفي، في: الفكر الغربي المعاصر، ص ١١٢.
(٢٠) لسنج ، المصدر نفسه، ص ١٨٥.
(٢١) حنفي، من العقيدة إلى الثورة، المجلد الثاني: التوحيد، ص ٤٧٧.
(٢٢) حنفي، في الفكر الغربي المعاصر، ص ١٠٧ . وبالمناسبة، يرتكب مؤلفنا خطأ ثانياً من منظور اللغة اللاهوتية عندما يتحدث عن «الطقوس السبعة» مع أن المقصود «الأسرار السبعة».
(٢٣) لسنج ، في : تربية الجنس البشري، ص ٤٠.
(٢٤) المصدر نفسه، ص ١٠٨ ، وكذلك في حنفي، دراسات فلسفية، ص ٣٧ و٣٣٣.
(٢٥) المصدر نفسه.
(٢٦) حنفي، في الفكر الغربي المعاصر، ص ٢٧٨. والعجيب أن القلم الذي خط هذه العبارة وتجاهل أن بين أوغوسطينوس وبين بداية الفلسفة المدرسية الوسيطية ثمانية قرون بكاملها هو نفسه الذي خط في موضع آخر هذه العبارة التي تكرس على العكس أفلاطونية أوغوسطينوس : « العصور الحديثة هي عود إلى الأوغسطينية... أو إن شئنا عود إلى المسيحية الأفلاطونية من جديد التي سادت الفكر المسيحي في عصر آباء الكنيسة، وترك للمسيحية الأرسطية التي سادت الفكر المسيحي في العصر المدرسي» (المصدر نفسه ، ص ٢٤).
(٢٧) أميل برهييه ، تاريخ الفلسفة : العصر الوسيط والنهضة، ط ١ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٣)، ص ٢٧٤.
(٢٨) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٢٠٩ ـ ٢١٠.

(٢٩) لا ننسى انه مختص في الفلسفة المسيحية الوسيطية وله كتاب تدريسي بعنوان · نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط.
(٣٠) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٩٤. وكذلك في : دراسات فلسفية، ص ٣٠٢ و٣٢١.
(٣١) لسنج، في : تربية الجنس البشري، ص ٤٣ ـ ٤٤.
(٣٢) كما في · حنفي ، في الفكر الغربي المعاصر ، ص ١٣٠.
(٣٣) هكذا ينبغي أن يكتب اسمه بالعربية.
(٣٤) لوقراسيوس ، في طبيعة الاشياء ، الطبعة اللاتينية ـ الفرنسية المزدوجة، تحقيق وترجمة الفريد إرنو (باريس: منشورات الآداب الجميلة ، ١٩٦٤)، الجزء الثاني، الباب الخامس، الأبيات ٩٣٠ ـ ٩٣٥ و٩٨٠ ـ ٩٨٥.
(٣٥) تجدر الإشارة إلى أن لوقراسيوس لم يكن من أصحاب التصور الدائري للتاريخ . فصحيح أنه قال باحتمال فناء الكون لأن الكون ليس إلهاً ليخلد ، ولكن الصورة التي رسمها للعمران البشري هي صورة تقدم مطرد وصولاً إلى اليوم الذي «يبلغ فيه البشر بفضل صناعتهم ذروة الكمال».
(٣٦) لسنج ، في: تربية الجنس البشري، ص ٦٥ . وكذلك في : دراسات فلسفية، ٥٧٣.
(٣٧) حنفي، في الفكر الغربي المعاصر، ص ٢١٢.
(٣٨) المصدر نفسه، ص ١٩٥.
(٣٩) المصدر نفسه، ص ٣١٧.
(٤٠) انظر ذلك ، مع أمثلة كثيرة أخرى ، في مقال «الدين في حدود العقل وحده لكانط، » في : حنفي، في الفكر الغربي المعاصر ، ص ١١٩ ـ ١٥١.
(٤١) لسنج ، في . تربية الجنس البشري، ص ١٩ ـ ٢٩.
(٤٢) قارن في : لسنج ، المصدر نفسه، بين ص ١٢، وص ٢٩.
(٤٣) قارن في : المصدر نفسه، بين ص ١٢ وص ٢٠.
(٤٤) في· المصدر نفسه، ص ١٢.
(٤٥) هذه أيضاً ترجمة غير دقيقة. والصحيح · «المسلّمات» كمقابل للكلمة الألمانية Axiomata
(٤٦) في : لسنج ، المصدر نفسه، ص ٩٨.
(٤٧) المصدر نفسه، ص ١٠٣.
(٤٨) المصدر نفسه، ص ٦١.
(٤٩) حنفي، دراسات فلسفية، ص ٢٧٥.
(٥٠) في لسنج، المصدر نفسه، ص ٤٩.
(٥١) حنفي ، في الفكر الغربي المعاصر، ص ٢١.
(٥٢) بصدد تأثر ج. برونو بالفلسفة العربية الإسلامية راجع إرنست بلوخ، فلسفة النهضة (باريس : مكتبة بايو الصغرى، ١٩٧٤)، ص ٣٧ ـ ٣٩ . وبصدد أفلاطونية ج. برونو وعدائه لأرسطو راجع: إميل برهييه، تاريخ الفلسفة، الجزء الثالث : العصر الوسيط والنهضة (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٣)، ص ٣١٠
(٥٣) حنفي، في الفكر الغربي المعاصر، ص ٢٦٢.
(٥٤) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٢١٢.
(٥٥) حنفي، في الفكر الغربي المعاصر، ص ٣٤.
(٥٦) حنفي، دراسات فلسفية، ص ٤٥٠ ـ ٤٥١.
(٥٧) المصدر نفسه، ص ٤٧١.
(٥٨) المصدر نفسه، ص ٤٥١.
(٥٩) هذه هي الترجمة الصحيحة في تقديرنا لعنوان الكتاب La Rebeliôn de Las Massas وترجمة حسن حنفي له بـ«ثورة الجماهير» اوقعته في جملة أخطار تاويلية لا مجال هنا للكلام عنها.
(٦٠) « إذا كان أورتيجا مفكر الجمهوريين فإنه يكون لثورة الجماهير معنى إيجابي ، والحال ليس كذلك ، في حين الهبت ثورة الجمهوريين خيال المفكرين والأدباء كما هو الحال في رواية «لمن تدق الأجراس» لشتاينبك » (حنفي ، دراسات فلسفية ، ص ٤٥١).
(٦١) حنفي، في الفكر الغربي المعاصر، ص ٣٠٤.

في مقال نشره فرويد عام ١٩١٧ بعنوان « صعوبة أمام التحليل النفسي »[١] ، تحدث فرويد عن جرح نفسي فريد في نوعه يصح أن نسميه بـ« الجرح النرجسي الكوني » ، إذ نشأ عن الإذلال الذي تعرضت له كبرياء الإنسانية وعزة نفسها الكونية ثلاث مرات على التوالي في العصور الحديثة من جراء تقدم العلم وتوالي كشوفه .

فقد كان أول تلك الجراح الثلاثة التي منيت بها النرجسية الكونية الجرح **الكوسمولوجي** ، وهو ذاك الذي أحدثته نظرية كوبرنيكوس عندما قلبت معادلة الجاذبية الكونية وبدّلت قطب المركزية في النظام الفلكي وقررت الحقيقة المؤلمة بالنسبة إلى عزة نفس البشرية وهي أن الأرض هي التي تدور حول الشمس ، وليست الشمس هي التي تدور حول الأرض .

ثم كان بعد ذلك الجرح **البيولوجي** ، وهو جرح تسببت فيه نظرية انقلابية ثانية هي نظرية داروين التي قررت حقيقة جارحة أخرى للنرجسية البشرية الكونية : فالإنسان الذي طالما افتخر وتباهى بأصله السماوي وجد نفسه مكرهاً على الاعتراف ، تحت ضغط البرهان العلمي ، بأن السلالة البيولوجية التي تحدّر منها هي السلالة الحيوانية .

أما ثالث الجراح النرجسية فقد كان من طبيعة سيكولوجية بالأولى . وقد كان من فعل مؤسس علم نفس الأعماق ، فرويد نفسه . فالتحليل النفسي مثل هو الآخر نظرية انقلابية : فكما أن الأرض لم تعد مع كوبرنيكوس مركز الكون ، وكما أن الإنسان لم يعد مع داروين مركز ذاته ، كذلك فإن النفس لم تعد مع فرويد مركز ذاتها . فتحت سطح الوعي يكمن أوقيانوس اللاشعور . وقرارات الإنسان ، الذي طالما تباهى بحيازته مَلَكة الوعي ، غالباً ما تكون متعينة بالعمق اللاشعوري أكثر منها بالسطح الشعوري .

وبما أن فرويد كان ابناً نموذجياً للحضارة الغربية فقد افترض بصورة تلقائية أن هذا الجرح النرجسي المثلث الطبقات هو جرح **الإنسان** في مطلقيته ، أي الإنسان بألف ولام التعريف ، وما كان ليدور له في خلد أن يكون أكثر عيانية وأن يحدد بأن الإنسان المعني بهذا الجرح هو بالضرورة الإنسان الغربي الذي كان يتهيأ ، بين جملة أشياء أخرى ، لغزو العالم . أما الإنسان غير الغربي بالمقابل فكان جرحه النرجسي من طبيعة أخرى . وأولى بأن يوصف بأنه « انتروبولوجي » . وآية ذلك أنه إذا كان الإنسان الغربي قد اكتشف أن الأرض ليست مركز الكون ، فسرعان ما عوض عن هذا الإذلال النرجسي بأن جعل من ذاته مركز الأرض . وحتى النسبية ، التي لقنه كوبرنيكوس على ذلك النحو أول درس من دروسها الموجبة للتواضع ، سرعان ما تحولت بين يديه إلى سلاح رهيب من أسلحة التفوق على العالم غير الغربي العالق في دبق النزعة المطلقية المانعة لكل حركة والشالّة لكل تقدم . أما الشطر غير الغربي من الكرة الأرضية فقد كان كوبرنيكوس بالأحرى هو الغرب نفسه . وفي حالته كان الجرح النرجسي مضاعفاً: فما كفاه أن يخرج عن مدار ذاته وأن يجد نفسه ، بطوعه أو بغصبه ، منجذباً في مدار غيره ، بل اقترن أيضاً هذا الانقلاب الكوبرنيكي في المكان الحضاري بانقلاب لا يقل جارحية في الزمان الحضاري : فقد اكتشف الشرق نفسه متأخراً في قبالة الغرب الذي اكتشفه متقدماً عليه بزهاء قرون خمسة. والقرائن والأدلة أكثر من أن تحصى على أن هذا الجرح الانتروبولوجي ، الفاغرة إحدى شفتيه على جدلية المركز والمحيط المكانية ، وشفته الأخرى على جدلية التقدم والتأخر الزمانية ، ما زال يعتمل وينز صديداً ، وبدلاً من الالتئام يزداد فغوراً . ولعله ندر أن أعمل أحد مبضعه ـ أو قلمه ـ في اللحم الأحمر لهذا الجرح كما يعمله حسن حنفي في النص التالي :

« مهمة **اليسار الإسلامي** تحجيم الغرب ، أي رده إلى حدوده الطبيعية والقضاء على أسطورة عالميته بعد أن جعل نفسه مركز الثقل الحضاري في العالم وأراد توريد نمط حضارته لغيره من الشعوب تنسج على منوالها ويكون نموذج تقدمها كوسيلة للسيطرة عليها والقضاء على استقلال شخصيتها ... مع أن

الحضارة الغربية تراكم حضاري طويل من كل الشعوب التاريخية انصب فيها في النهاية وورثتها ثم حولتها إلى عنصريتها الدفينة فجعلت حضارتها النموذج الأوحد وما سواها تخلف وبدائية لابد من القضاء عليها حتى تلحق جميع الشعوب بنموذج الحضارة الأوحد هذا ... مهمة **اليسار الإسلامي** رد الحضارة الغربية داخل حدودها الطبيعية وبيان محليتها ونشأتها طبقاً لظروفها الخاصة وتاريخها الخاص ونوعية دينها وطبائع شعوبها حتى يمكن فك الحصار حول حضارات الشعوب غير الأوروبية وبيان خصوصيتها وإثبات هويتها حتى تتعدد نماذج الحضارات وتتنوع طرق التقدم »[٢].

إن المرارة التي يقطر بها كل سطر في هذا الشاهد لم تحل ـ وهذا ما يدعو إلى الإعجاب ـ دون تبني موقف عقلاني لا يرد على المركزية بمركزية مضادة . بل يدعو ـ كما هو واضح في الفقرة الأخيرة ـ إلى تفتح النماذج وتعدد المراكز . وهذا الموقف العقلاني والديموقراطي من مسألة التفاعل الحضاري يجد تأسيسه النظري في رفض صريح لنظرية المركز والأطراف ، وفي الدعوة إلى تجاوز «أحادية النموذج الأوروبي ... دون الوقوع في نظرية المركز والأطراف » ، وفي التأكيد على ضرورة « مساهمة جميع الشعوب » على « قدم من المساواة التاريخية في تطور البشرية » وفي صنع حضارة إنسانية واحدة دون أن يكون أحدها المركز والأخرى الأطراف »[٣].

وفي الوقت الذي يعلن فيه حسن حنفي ، من الموقع العقلاني والديموقراطي إياه ، عن رفضه لأي تصور هرمي ومركزي للعالم « يعطي الأولوية والفاعلية والحكم للقمة على القاعدة وللمركز على المحيط[٤] ، لا يتردد في الإعلان عن رفضه أيضاً لأية محاولة لقلب المركزية إلى مركزية مضادة ، وللرد على فلسفة الحضارة الغربية المتمركزة على ذاتها بفلسفة حضارة شرقية (أو عربية أو مصرية أو إسلامية) متمركزة بدورها على ذاتها على سبيل الندية الضدية : « ... وتكون مهمتنا نحن إذن هي إعادة النظر في هذه الفلسفة للتاريخ (التي «تتصور أوروبا مركز الحضارة») لا لكي نقول العكس ونجعل من الشرق قمة الحضارة إذا كنا شرقيين ، أو من الإسلام آخر تطور الديانات لأننا مسلمون، أو نجعل من القومية العربية حصيلة كل القوميات السابقة عليها لأننا عرب ، أو نجعل من مصر نهاية لحضارات العالم وكمالاً لها باعتبارنا مصريين. ولكن تكون مهمتنا هي وصف الواقع كما هو بصرف النظر عن شعورنا القومي »[٥] . ويبلغ هنا حسن حنفي من الصحو الذهني النقدي ما يجعله يحمل بعنف وهزء على كل المثاليات ، والطوباويات و« الرسالات الخالدة » التي يتذرع بها قادة بعض الأمم أو مثقفوها ليضعوا الأمة التي ينتمون إليها في « مركز الثقل العالمي » ؛ وهكذا يكتب في معرض نقده الجوانية ودعواها حول « رسالة الأمة العربية » فيقول : « وللجوانية، كما هو الحال في كل مذهب فلسفي ، تطبيقات في السياسة سواء على المستوى العربي أو على المستوى الدولي . فالأمة العربية تحمل رسالة جوانية وهي رسالة مثالية مؤمنة ثقافية وجغرافية تقوم على كتاب مقدس . وهو ما يمكن أن يقال على رسالة كل شعب، وما يقوله الفلاسفة الروس عن روسيا المقدسة وما يقوله ديجول عن فرنسا كما مثلتها جان دارك ، فكل أمة لها رسالة مثالية ، وكل أمة تؤمن بشيء ، وترعى الثقافة ، وتعتبر نفسها مركز الثقل العالمي »[٦].

ولكن ما نكاد نطمئن على هذا النحو إلى أن الجرح النرجسي الأنتروبولوجي لم يكن له ذلك المفعول المُمرض Pathogène المتوقع ، ولم يقلب « الإحساس بالدونية إلى إحساس وهمي بالعظمة »[٧] ، ولم يشلَّ فاعلية الذهن النقدي ، ولم يتأد إلى الرد على الشطط المركزي بشطط مركزي مضاد ، حتى نجد أنفسنا أمام تصريح معاكس يقلب الموقف رأساً على عقب : « البعد الثاني من مشروعي هو إعادة كتابة تاريخ الغرب وجعله تراثاً محلياً ، حتى نتمكن من رؤية تاريخ الإنسانية . فكل حضارة ساهمت بقسطها في تراث الإنسانية ... وبالتالي، فإن تحجيم الغرب واكتشاف الشرق وإعادة كتابة تاريخ البشرية بشكل منصف بحيث يقضي على المركزية الأوروبية ، ربما قد يعطي بديلاً آخر وهو عودة المركزية الإسلامية من جديد »[٨].

وهكذا، فإن التعددية الحضارية ، بظاهرها العقلاني السليم ، لم تكن أكثر من حيلة منطقية ، لأن الهدف المنشود ليس تحويل الحضارة المعاصرة إلى حضارة عالمية فعلاً من خلال مشاركة جميع أمم

الأرض في بناء تراثها ، طريفة وتليدة ، بل المطلوب القضاء على المركزية الأوروبية وإحياء المركزية الإسلامية بديلاً عنها . والعملية بهذا المعنى انتقامية ، والانتقام هو قرين كل جرح نرجسي ولازمته الدائمة ، وهو أكثر المواقف الطفلية نموذجية في رد الفعل والبحث عن تعويض وبلسم شافٍ . وهذه الروح الانتقامية هي التي تحكم كل التفكير الهلوسي الذي يفرزه الجرح النفسي والذي يتمركز على قلب الموقف الجارح للذات واقعياً إلى موقف جارح للغير استيهامياً ، ومن الجهة ذاتها كما يقول المناطقة . وهذا هو مؤدى الحلم الذي يداعب مخيلة صاحب مشروع « اليسار الإسلامي » في أن يكون قد بات وشيكاً اليوم الذي « يتحول فيه الإذلال التاريخي للشعوب المستعمرة إلى إذلال تاريخي آخر الدول الاستعمارية »[9] ، وهو إذلال سيجد تعبيره المطابق في إحياء مفهوم « الجزية » التي لن يكون مدلولها ، في الدورة الحضارية القادمة ، اقتصادياً بقدر ما سيكون ، حسب ما تقضي أصول لاهوت الانتقام ، نفسياً ورمزياً ، إذ لن تعني الجزية سوى « استعلاء المسلمين ووصولهم إلى درجة أخذ زمام المبادرة في التاريخ »[10].

بيد أن هذا الإحياء الانتقامي للمركزية الإسلامية وللازمتها المنطقية ، الجزية، لا يجعلنا نغفل عن أن نلاحظ أن هذه المركزية ذاتها مُتَبَنْيَنَة في شكل هرمي . فما هي بإسلامية إلا بالتضاد مع المركزية الغربية المسيحية ، ولكنها بالإضافة إلى ذاتها عربية قبل أن تكون إسلامية ، ومصرية قبل أن تكون عربية . وهكذا، «فإن العالم العربي قلب العالم الإسلامي ومركزه »[11] ، و« الأمة العربية قلب العالم الإسلامي »[12] . أما مصر فهي « قلب الأمة العربية ومركز الثقل في العالم الإسلامي »[13] و« كعبة الإسلام، وقلب المحور ، وبؤرة المركز »[14] . فكأننا هنا في دائرة ، داخل دائرة ، داخل دائرة أخرى ، وفي نقطة المركز من دائرة الدوائر هذه حسن حنفي نفسه لا لأنه ينتمي إلى الدائرة الأولى بحكم إسلاميته ، وإلى الدائرة الثانية بحكم عروبته ، وإلى الدائرة الثالثة بحكم مصريته فحسب ، بل كذلك لأنه يحتل الموقع الأكثر مركزية في هذا البنيان المركزي للعالم الإسلامي باعتباره المجدِّد المنتظر للقرن الخامس عشر وواضع إيديولوجية « اليسار الإسلامي » ، أي أيديولوجية الثورة التي ستأفل أمام ألقها شمس « الشرق والغرب معاً »[15] والتي ستنقل المسلمين مع إطلالة القرن الخامس عشر ، المجدِّد لقرن النبوة ، إلى « دورة حضارية جديدة » وستضع بين أيديهم إمرة الأرض وإمامتها لأنه « إذا ما حصل المسلمون على الثورة والثروة، فإن العالم يكون لهم »[16] . وعلى هذا النحو، سيكون، في مستطاع المسلمين «في مطلع القرن الخامس عشر أن ينهض طائرهم من جديد بجناحه الآسيوي في الشرق وجناحه الأفريقي في الغرب وجسده في العالم العربي ، وقلبه في مركزه . فلربما نهض العالم كله معه ، فيصبح المسلمون كما كانوا صناعاً لبشرية جديدة »[17].

إن الصورة العظائمية لهذا الطائر الذي يفرش جناحيه فوق كل الرقعة الممتدة من حدود الصين والجمهوريات الإسلامية السوفياتية شرقاً إلى شطآن الأطلسي ودول أفريقيا الإسلامية غرباً ، والذي سيعيد تفكيك الدول القومية وما فوق القومية في كل من الصين والهند والاتحاد السوفياتي وباكستان وبانغلادش وإيران وأفغانستان وأندونيسيا والملايو والفيليبين وتركيا ، بالإضافة إلى الدول القطرية وما دون القومية في العالم العربي والدول الفتية في أفريقيا السوداء ليعيد دمجها في دولة إسلامية واحدة تملك من الإمكانيات التي « لا حدود لها سواء في الفكر أو في الواقع » ما « يؤهلها لأن تبعث من جديد في دورة ثانية للتاريخ » تكرس « انهيار القوتين العظميين » وتضع المسلمين « في نقطة تحول في تاريخ البشرية كلها »[18] ، نقول : إن الصورة العظائمية لطائر الرخ هذا لا تحجب عن أنظارنا كونه مؤلفاً من جناحين وجسد وقلب في مركزه ، أي منطوياً في بنيته بالذات على تراتب هرمي ، وبالتالي على تفاضل قيمي . وبالفعل ، إن أي تصور مركزي لا يملك إلا أن يبطن ، بحكم مركزيته بالذات ، ضرباً من « تهميش » أو « تطريف » . فمن المستحيل تصور المركز إن لم تُصور معه الأطراف . وصاحب مشروع « اليسار الإسلامي » لا يتردد ، بعد أن سمى المركز ، في أن يسمي الأطراف . فكل تلك الدائرة الكبرى التي يمثلها العالم الإسلامي الممتد من أواسط آسيا إلى أواسط أفريقيا ، بملايينه التي تناهز خمسمئة

مليون نسمة ، هي مجرد « أطراف » بالنسبة إلى المركز مصر « كنـز الإسلام وكعبـة المسلمين »[١٩] . وقـد تلعب الدائرة الثانية ، أي دائرة العالم العربي ، دور الوسيط بين المركز والأطراف : «لقد آن الأوان للأمة العربية، قلب العـالم الإسلامي ، أن تـأخذ دورهـا في التاريـخ كمحور جـذب واستقطاب لأطـراف الأمة الإسلامية »[٢٠] ؛ ولكن تبقى المهمة الرئيسية لهذا الوسيط « إعادة ربط الاطراف بالمركز في مصر »[٢١] . ذلك أن الأطراف بلا مركز هي أشبه بنملة ـ والتشبيه يعود إلى فرض نفسـه ـ انتزع قـرنها . وذلـك هو شأن الأطراف الإسلامية الآسيـوية التي أضـاعت « بؤرة التركيـز » نتيجة لإلغـاء الخلافـة الإسلاميـة فاضطرت ، حتى لا تضيع الاتجاه ، إلى الانجذاب إلى بؤرة تركيز أخرى : « لقد ارتبطت آسيا بـالخلافـة الإسلامية ، رمزاً لوحدة الأمة ، وكانت فجيعة المسلمين هناك بقضـاء كمال أتـاتورك عليهـا . لم يعد لهم مركز جذب في قلب العالم الإسلامي، فاجتذبتهم مراكز أخرى خارجة ، وبـدل أن يكونـوا أطرافـاً للدولـة العثمانية أصبحوا أطرافاً للجمهوريات السوفيتية الاشتراكية المتحدة »[٢٢] قَـدَر هؤلاء «الطرفيـين » إذن أن يبقوا « طرفيين » . صحيح أن صـاحب برنـامج « اليسـار الإسلامي » يـرثي بلهجة زعـامية ونبـوية لفجيعة اولئك المسلمين الطرفيـين الذين « يتطلعـون إلى مصر ، كعبة الإسـلام [٢٣]، وكنانـة الله في أرضه وموطن الأزهر الشريف . مسلمون بقلوبهم وأرواحهم ، ومواطنون روس[٢٤] بأبدانهم وبيطـاقاتهم . أهـلي وعشيرتي وأقربائي وإخواني ، وفي نفس الوقت يعيشون في دولة أخرى وتحت نظام اخر ، تجـذبهم خارج المركز الإسلامي قوى أخرى تجعلهم يدورون في محيطها . ومع ذلـك فالمستقبـل لهم »[٢٥] . ولكنه ، حتى وهو يطمئنهم على هذا النحو إلى مستقبلهم ، يقولها لنا ولهم وعلى الملأ بكلبية منقطعة النظير : « ومـع ذلك فالمستقبل لهم ، لأن التاريخ في مد وجزر ، والأطراف تتبادلها المراكز حسب قوتها وضعفها »[٢٦] . وهـذه النزعة المركزية المشتطة ، التي لا تقر للشركاء في الوحدة الإسلامية الكبرى إلا بدور طـرفي ومعبَّر عنـه ـ وهذا ما يضاعف من خارجيتـه النرجسيـة ـ بالصيغـة المفعوليـة [٢٧] ، تقترن في نصـوص أخرى بنـزعة شوفينية لا تقل شططاً تجاه بعض الشركاء في هـذه الوحـدة الإسلاميـة . هكذا يكتب مؤلف « دراسـات إسلامية » بمنتهى الشراسة يقول : « الإيرانيون المعاصرون معروفون بشعوبيتهم وباعتزازهم بـالقوميـة الإيرانية أكثر من اعتزازهم بالإسلام كدين وكحضارة . ومعروف في تاريخ الشعوبية أن بعض أهل فارس قد رجع إلى ديانات الفرس القديمـة وترك الإسـلام ، وأن منهم من يعتبر أن انتشـار الإسلام كـان حجر عثرة أمام ديانات فارس القديمة وسيطرة الجنس العربي على الجنس الفارسي ، وأن كل مـا أنتجه علمـاء المسلمين ومفكروهم في فارس إن هو إلا بفضل إحياء الفلسفة والدين في التراث الفارسي القديم»[٢٨].

لقـد كان بـوذا يقول : « أنـا هو مـركز الكـون » . وربط أفلوطـين بدوره بـين المركـزية والألـوهية : « النفوس الإلهية نفوس مركزية ، وذلك هو سر ألوهيتها ، لأن قوام الألوهية الارتباط بالمركـز »[٢٩] . وقد دلت كشوف ك. غ. يونغ أن المركز هو شكل تصور المطلق . والمطلق هو العملة الوحيدة المقبول تداولهـا في عالم هذاء العظمة . ولكن على حين أن بوذا وجميع أصحاب الرؤى المركزية (الدائرية ، الهرمية) للعالم كانوا يعملون في مساحات حضارية خاوية إن جاز التعبير ، فإن أي بانٍ جديـد لتصور مـركزي للعـالم ـ سواء أصدر عن نزعة إسلاموية أم شرقوية أم عالمثالثوية ـ لا يملك أنّ يتجاهل واقع أن المركزية الغربية تسد سلفاً وجه الأفق الحضاري على مستوى العالم قاطبة . ومن هنا فإن تخييل بعث المركزية الإسلامية أو الشرقية أو العالمثالثية (أو كذلك السلافية بالأمس القريب) لا يملك إلا أن يقترن بتخييل وأد المركزية الغربية ودفنها في مقبرة الحضارات مع أن كل الدلائل تشير إلى أنها ما تزال في أول مسارها . وكثيراً مـا تقلب ، لهذا الغرض ، الحقائق إلى عكسها . فحتى علائم التجدد تُؤوَّل على أنها نُذُر هَرم ومَـوَات . وكلما واجهت الحضـارة الغربيـة أزمة من ازمـات نموهـا ـ والأزمة علـة الحضـارة الغـربيـة والآليـة الأولى لديناميتها ـ انهالت نبوءات « الساعة الخامسة والعشرين » تضرب لها مواقيت للأفول والاندثـار . وهكذا ينطق حسن حنفي ، في كل ما يتصل بالعلاقة بين الشرق والغرب ، بصوتين متقابلين ومتـلازمين ، صـوت البشير ، وصوت الناعي ، فكأن المهد واللحد يشغـلان موقعـاً واحداً ، وكـأن جنين الحضـارة الشرقية لا يمكن أن يقتات إلا من جثة الحضارة الغربية . ولنقر هنا بأن حسن حنفي لا ينـاقض نفسه بـل يكررهـا

على طول الخط وبأشكال وصيغ شتّى في جميع كتبه بلا استثناء . ففي « **قضايا معاصرة** » ، وفي نص يعود إلى عام ١٩٧٠ ، نراه يعلن عن «انتهاء عصر الريادة للحضارة الأوروبية » وبداية الريادة أو تجدد الريادة لحضارات العالم الثالث : « إذا كانت الحضارة الأوروبية على وشك الانتهاء على ما يقول فلاسفتها ، فإن بلاد العالم الثالث تحاول أخذ الريادة منها . وإذا كانت الصين القديمة ومصر القديمة قد قادتا الإنسانية وهي في مهدها فإنهما تستطيعان قيادتها بعد أن قامت الحضارة الأوروبية بهذه المهمة ، خاصة في عصرها ، طيلة قرون خمسة حتى أصبحت أوروبا مركز العالم ومحور التاريخ »[٣٠] . وفي تقديم « **تربية الجنس البشري** » تأخذ نظرية « أفول الغرب » أكثر أشكال صياغتها اكتمالاً ، موضوعةً على لسان فلاسفة الغرب أنفسهم بدءاً بكروتشه وبرغسون وانتهاء بشبنغلر وتوينبي اللذين توّجا « فلسفات التاريخ في القرن العشرين معلنين نهاية الحضارة الأوروبية وأفول الغرب وانحسار التمدن الأوروبي وانتشاره خارج حدوده ، كأن بداية النهاية قد قربت وحان وقت إغلاق الأقواس عن فترة الريادة الأوروبية التي بدأت منذ عصر الإحياء في القرن الرابع عشر»[٣١]. و«**في التراث والتجديد** » يعود إلى صياغة قانون التزامن بين غروب الغرب وشروق الشرق . « إذ كان القسم الأول من **التراث والتجديد** ، وهو « موقفنا من التراث القديم » ، قد أعلن بداية شعور العالم الثالث كطليعة للتاريخ ، فإن القسم الثاني ، « موقفنا من التراث الغربي » ، يعلن نهاية الشعور الأوروبي وتخليه عن دور القيادة للتاريخ البشري »[٣٢] . وفي « **اليسار الإسلامي** » تتكشف فلسفة التاريخ هذه عن أنها مجرد تطبيق حرفي وإسقاطي للتصور الدائري للتاريخ الذي طالما اتخذ موضوعاً للنقد والتجريح من قبل صاحب مشروع « التراث والتجديد » في حملته على النظرية الخلدونية الدورية وفي حلمه ـ الشبنغلري الرموز ـ بنقل الحضارة الإسلامية من صورة الكهف إلى صورة السهم ، ومن الدائرة إلى الخط : « بينما الوعي الأوروبي يصل إلى نهايته ويشعر بأزمته في القيم وفي النظم الاجتماعية وفي العلوم الإنسانية وتبدأ مظاهر فشل المشروع القومي الأوروبي في الانتاج والاستهلاك ومجتمع الوفرة ، يبدأ فلاسفة الغرب في الإعلان عن انهيار الغرب ، قلب القيم ، خواء الروح ، الوهية المادة ، العدمية المطلقة، وتظهر مقولات الانتحار واليأس والتناقض والعبث واللامعقول ، ونسمع صرخات الفضيحة والعار والمصيبة . ونبدأ نحن حياة جديدة نسميها الإصلاح ، والإحياء ، والتنوير والنهضة ، والتغيير الاجتماعي ، والثورة ، ونداف‍ع، عملياً عن الاستقلال الوطني وحرية الشعوب ، ونصيغ إيديولوجيات التحرر وعدم الانحياز ، مكونين ثلاثة أرباع البشرية . وإذا كان للوعي الأوروبي الريادة في القرون الخمسة الماضية ، فقد تكون لنا الريادة في القرون الخمسة القادمة . وكما بدأت الحضارة قديماً في الشرق في الصين والهند وفارس ومصر ثم انتقلت إلى اليونان والرومان وأوروبا ، فقد تعود في عصرنا هذا إلى الشرق من جديد وتكتشف الحضارة الإسلامية رسالتها نحو الشرق »[٣٣] . وليس مضمون التصور الدائري للتاريخ هو وحده الذي يعاود ظهوره ، بل إن لفظ « الدورة » بالذات يضحى هو المفهوم المركزي في النص التالي : « إن الإسلام في مطلع القرن الخامس عشر الهجري في قلوب المسلمين ليستأنف دورة جديدة بدأت في الإصلاح الديني في القرن الماضي على يد الأفغاني ، دورة بعث جديدة ، يتحول فيها الإسلام من مشاعر تربط الأمة إلى طاقة مولدة لحركة الجماهير الإسلامية ، فتتغير نظمها القائمة بعد أن ظهرت حدود الإيديولوجية الغربية العلمانية والقومية الليبرالية. لقد انتشر الإسلام في أوله بين قوتين كبيرتين : الفرس والروم ، وانتصر عليهما واحتواهما ، وافترش أرضهما ، وتمثل ثقافتيهما ، وعرّب شعوبهما كقانون للتاريخ . فقد كان الإسلام تحمله طليعة ثورية استطاعت تجنيد الجماهير الإسلامية والتحرك نحو تحقيق رسالة التوحيد بينما كان الفساد والتفكك يدب في عرى القوتين الكبيرتين في ذلك الوقت ... إن امكانيات الأمة الإسلامية لا حدود لها سواء في الفكر أو في الواقع ، فلديها « التوحيد » كعنصر جامع وعامل موحد ، ينبثق عنه نظام يكفي المسلمين في تنظيم حياتهم . كما أن لديهم ثروات في باطن الأرض ، ومواقع جغرافية ، وامكانيات بشرية ، وتاريخاً طويلاً يؤهلها إلى أن تبعث من جديد في دورة ثانية للتاريخ أمام قوتين عُظميين : الإتحاد السوفياتي والولايات المتحدة حيث بدأت في الأولى أصوات المعارضة والاضطرابات

والتخلي عن الإيديولوجية الثورية الأولى وتحكيم مصلحة الدولة دون مقتضيات الثورة ، وبدأت في الثانية أزمة الرأسمالية في الانتاج والموارد الأولية والتسويق والطاقة ، وفي المشروعات القومية والاستراتيجيات الحضارية ، والمبادىء العامة والقيم . وبدأ المفكرون يحذرون من انهيار الغرب ، وانتحار الغرب ، وأزمة المجتمع الصناعي المتقدم ، ونهاية المجتمع الاستهلاكي . فعاصر المسلمون اليوم بوادر انهيار القوتين العظميين في نفس الوقت الذي بدت فيه بوادر نهضة المسلمين الثانية ، فأصبح المسلمون اليوم في نقطة تحول في تاريخ البشرية كلها »[٣٤].

لقد أوضحت دراسات الباحثين النفسيين ، ولا سيما منهم اليونغيين ، أن المركزية مفهوم مركزي في العالم الذهني للعصابيين عامة ، وللفصاميين خاصة [٣٥] والنص السابق يكاد يكون ، من وجهة النظر هذه ، نموذجياً في دلاليته . فالنص أولاً ، وككل خطاب عصابي ، يفكر بوساطة الرغائب لا بوساطة الوقائع ، أي يقفز فوق مبدأ الواقع ليتعقل هذا الواقع بوساطة مبدأ اللذة . فبمقتضى هذا المبدأ الأخير تتهيأ « الأمة الإسلامية » لـ «أخذ زمام الريادة في العالم »[٣٦] ، ولكن واقع هذه الأمة لا ينطق بالعكس فحسب ، بل يفضح أيضاً ، من منظور الجرح النرجسي ، الوظيفة التعويضية لتخييل التهيؤ لأخذ زمام الريادة العالمية . وبالفعل ، أليس حسن حنفي هو نفسه القائل : « لقد اغرقنا في الخيال ، فعشنا عالماً من الأماني والمنى والأحلام ، نرى أننا خير أمة أخرجت للناس ، وأننا أزهى حضارة ظهرت في التاريخ ، وأننا أفضل شعوب الأرض قاطبة . والواقع مختلف تماماً ، فلا نحن نأمر بالمعروف وننهى عن المنكر حتى نكون خير أمة ، ونحن أمة يحتل أرضها الأجنبي ، وينهب ثروتها الملوك والأمراء»[٣٧]؟.

والنص ثانياً، وككل خطاب عصابي، لا يتصور للأنا المتكلم من موقع آخر في العالم غير المركز. وليس هذا فحسب، بل إن جناحَيْ هذا المركز لا بد أن يكونا من العظمة في منتهاها، فبذلك يزداد المركز على عظمته عظمة. وهكذا احتلت « الأمة » موقعها في الماضي في الوسط المركزي بين قوتين كبيرتين: الفرس والروم ، وهكذا تحتل اليوم موقعها في الوسط المركزي بين أكبر جبارين في العالم : الاتحاد السوفياتي والولايات المتحدة الأميركية . وهذا الموقع المركزي يمكن أن يكون له تعبيره السالب ، إذ لا تستطيع « الأمة » أن تتجاهل أنها موضوع اشتهاء من قبل الجبارين المتكالبين عليها : « تريد الدولتان العظميان اليوم ، في الشرق والغرب ، وراثتنا ماضياً وحاضراً ومستقبلاً »[٣٨] ولكن له أيضاً ، وعلى الأخص ، تعبيره الموجب ، إذ لا تستطيع « الأمة » أن تتجاهل أن قدرها ـ المحكوم دوماً بالتواجد في نقطة الوسط الذهبي بين الجبارين ـ أن تقلب المعادلة وأن تتحول من موضوع للصراع بينهما إلى ذات للصراع ضدهما استجابة « للتحدي الأعظم » وسعياً إلى وراثة إمرة الأرض مستقبلاً مثلما ورثتها ماضياً : « استطاع التوحيد الانتشار فوق الحضارتين القديمتين وفتح امبراطوريتي الفرس والروم ووراثة العالم القديم كله . والإسلام اليوم في نفس الظروف وبنفس الإمكانيات ، والتحدي الأعظم بالنسبة لنا هو : هل يمكن الوصول إلى نفس النتائج ... والإسلام اليوم محاط بأكبر إمبراطوريتين حديثتين وأقوى دولتين عظميين لم تنهكهما الحروب بعد ؟ »[٣٩].

والنص ثالثاً يعيد إحياء التصور الدائري للتاريخ لأن هذا التصور هو الوحيد الذي يوائم المنحى اللاتاريخي لأوالية التفكير العصابي التي هي أوالية تكرارية تجهل مفهوم السيرورة الزمنية . ولكن على حين أن التصور الدائري القديم للتاريخ ، عند أفلاطون أو أوغوسطينوس أو ابن خلدون مثلاً ، كان يغلب عليه التشاؤم ، إذ كان يرى في التاريخ سيرورة انحطاط وسقوط ، فإن النص يحيي التصور الدائري للتاريخ أو يعيد توظيفه في اتحاد تفاؤلي . فالأفول والسقوط والانهيار من نصيب الآخر ، أما الذات ـ التي سبق تعريفها بأنها تضخمية إلى حد الهذاء ـ فلا ينتظرها غير البعث والنهوض والتحليق . وبعبارة أخرى ، إذا كان المؤدى الرئيسي للتصور الدائري للتاريخ هو أن التاريخ « بحر خضم تتنازعه حركتان : المد والجزر »[٤٠] ، فإن النص لا يعترف بهذا القانون السرمدي المزعوم لإيقاع حركة التاريخ إلا ليصادر على أن المد سيكون « لنا » والجزر « لغيرنا »، وهذا في زمن عصيب يبدو فيه أن العكس هو الصحيح ، وبصيغة المضارع ذات الثقل الواقعي ، لا بصيغة المستقبل الافتراضية .

والنص ، رابعاً ، يتشبث بأذيال التصور الدائري «للتاريخ لأنه يبعث على الطمأنينة ويضع « الأنا » في مأمن من عذاب الحصر ، الصليب اليومي للعصابي . فما دام التاريخ مداً وجزراً ، فلا حاجة بنا إلى أن نلهث وراء سراب التقدم وهاجس اللحاق بالآخر ، وهنا الغرب . فدورنا في المد آتٍ لا محالة . فذلك هو قانون أو إيقاع حديدي للتاريخ . ومما يزيد في حاجة « الجرح » إلى بلسم الطمأنينة هذا أن الهوة بيننا وبين ذلك الآخر آخذة بالاتساع ، لا بالضيق كما كان متوقعاً . فها نحن « قد بدأنا الترجمة عن الحضارات المجاورة وكدنا نصل إلى قرنين من الزمان منذ الحملة الفرنسية على مصر في أواخر القرن الثامن عشروما زلنا نترجم حتى الآن. ما زلنا نستوعب ونتعلم ونتتلمذ. ولما أصبح معدل الانتاج الغربي أسرع بكثير من معدل الاستيعاب فسنظل دائماً لاهثين وراء الغرب محاولين اللحاق به حتى نصاب « بالصدمة الحضارية » فنتعب ونيأس ونموت »[41] . والحال أن الإيقاع التناوبي للتاريخ الذي يدور على نفسه من شأنه وحده أن يسد هذه الهوة ـ الجرح التي لا تني تزداد اتساعاً وفغوراً . فكما ينقلب الجزر مداً بحتمية لا رادّ لها ، كذلك ستنقلب في يوم آتٍ لا ريب فيه معادلة « الترجمة »، فنحتل موقعنا في القطب الفاعل ، قطب المؤلفين والمترجم لهم ، احتلالاً يفعم النفس ذكورة ونرجسية بعد أن طال مكوثنا في القطب التأنيثي ، قطب من يردّ الفعل ولا يفعل ، أي المترجم لتأليف الآخرين . وهكذا يتولى التاريخ ، بالنيابة عنا ، حسم « التحدي الأعظم » فـ « ننهي مرحلة الترجمة ونبدأ التأليف حتى يترجم الآخرون عنا كما كانوا يفعلون في العصر الوسيط »[42].

ولكن يبقى السؤال . ألا نكون بذلك قد تعاملنا مع التاريخ وفق نمط وَكَلي Anaclitique إذا شئنا استعارة هذا التعبير من قاموس التحليل النفسي ؟ ألا نكون جعلنا منه أمّاً كبرى نكل إليها ، كالأطفال الذين لا حول لهم ولا قوة ، مهمة إشباع جوعنا وإرواء ظمئنا وحتى تنظيفنا وغسل حفاظاتنا ؟ ولكن أوَليس العصابي طفلاً أبدياً؟ أوَليسَ الطفل بالتعريف هو ذلك الذي يتوهم ذاته مركز العالم في الوقت الذي يكل فيه أمر ذاته في كل شأن ، صغر أو كبر، إلى كائن راشد يفترض فيه ، وفق نمط تأليهي ، كلية القدرة وكلية العناية ؟

أجل ، إن التصور الدائري للتاريخ تصور ميتافيزيقي . ولكن ألَيس استبدال التاريخ بميتافيزيقا التاريخ حلاً طفلياً بامتياز، مادام الطفل ـ ومن هو بحكم الطفل ـ هو الكائن الوحيد الذي يستطيع ، حتى بعد مرور خمسة قرون على طي صفحة العصور الوسطى ، أن يستمر في التعاطي مع الزمان التاريخي بمنطق الحجر الفلسفي ، فيقلب ذهب الآخرين تراباً ، وتراب الذات ذهباً ، بالقوة التناوبية التلقائية لحركة المد والجزر ، بدون أن تكون به حاجة إلى أن يركض ويلهث ويتعب و « يموت »؟

لقد وجه حسن حنفي بنفسه النقد إلى النمط الوَكَلي في فهم العلاقة بين الأنا والعالم الخارجي بقوله : « جعلنا الغرب مصدر كل علم ومعرفة نستورد منه الخبرات العلمية طبقاً لما تعودنا عليه من عون خارجي سواء من الإرادة الإلهية أم من تكنولوجيا الغرب »[43] . ونحن بدورنا نتبنى هذا النقد السديد على أن نضيف ضد الناقد نفسه هذه المرة : « أم من ميتافيزيقا التاريخ » .

(١) راجع ترجمتنا لهذا المقال في : سيغموند فرويد ، إبليس في التحليل النفسي ، ط ٢ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨١).
(٢) في : اليسار الإسلامي (كانون الثاني/ يناير) ١٩٨١، ص ٢١.
(٣) حسن حنفي ، دراسات فلسفية (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٨٨)، ص ٥٤ و٥٩٩.
(٤) حسن حنفي ، التراث والتجديد (بيروت: دار التنوير، ١٩٨٠)، ص ٣٦.
(٥) حسن حنفي ، في الفكر الغربي المعاصر (بيروت: دار التنوير، ١٩٨٢)، ص ٢٣٣.
(٦) حسن حنفي، دراسات إسلامية (بيروت. دار التنوير، ١٩٨٢)، ص ٢٨٣
(٧) على حد تعبير حسن حنفي نفسه في معرض نقده «الجماعات الإسلامية المعاصرة» و«الثورة الإسلامية في إيـران» ولكن من يعاني من «إحساس بالنقص أمام الغرب»، حنفي، دراسات فلسفية، ص ٣٤.
(٨) في مجلة: الوحدة، ص ١٣٥.
(٩) في . اليسار الإسلامي، ص ٦٦٣.
(١٠) حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مج ٤: النبوة والمعاد، ص ٣١٦.
(١١) في اليسار الإسلامي، ص ٣٣.
(١٢) المصدر نفسه، ص ١٩٦.
(١٣) المصدر نفسه، ص ١٥٨.
(١٤) المصدر نفسه، ص ١٩٦.
(١٥) المصدر نفسه، ص ١١
(١٦) المصدر نفسه، ص ١٣.
(١٧) المصدر نفسه، ص ٢١٢.
(١٨) المصدر نفسه، ص ٢١١.
(١٩) المصدر نفسه، ص ٩٧.
(٢٠) المصدر نفسه، ص ١٩٦.
(٢١) المصدر نفسه ، ص ١٩٤.
(٢٢) المصدر نفسه، ص ١٥٩.
(٢٣) الصورة، وإن تكن مجازية، لا تخلو من سماجة. فعلى حد علمنا ما تزال كعبة المسلمين هي كعبة مكة.
(٢٤) هذه الصورة أيضاً لا تخلو من سماجة. فالأوزبكستانيون ليسوا مواطنين «روساً» بل هم مواطنون «سوفياتيـون» مثلهم في ذلك مثل الروس، قانونياً على الأقل.
(٢٥) المصدر نفسه، ص ١٩٣.
(٢٦) المصدر نفسه.
(٢٧) نحن لسنا معنيين هنا، في إطار دراستنا هذه وطبيعتها المنهجية، إلا بالتصور المركزي بما هو كذلك. أما لو كنـا نتناول الوحدة الإسلامية الكبرى من منظور جيوبوليتيكي، فلما كان لنا إلا أن نتوقف مطولاً عند قفـزها الهلـوسي فوق جميـع العـوامل الـواقعية، ولاسيمـا عوامـل القوميـة واللغة والثقـافة والتكـوين النفسي والتاريخي وموازين القوى الـدولية والإقليمية، فضلاً عن الإرادة الذاتية للشعوب المعنية، وبالفعل، إنه ليصعب أن نتصور أن تكون للشعب الأوزبكستاني أو التركي أو الإيراني رغبة في الانضمام إلى مصر انضمام الطرف إلى مركزه . صحيـح أن هذه الشعـوب يجمع بينهـا عامل الدين، ولكن العهد الذي كانت فيه الدول تقوم على أساس ديني قد ولى منذ زمن بعيد (إن المثال الوحيد على دولة قامت في القرن العشرين على أساس ديني تقدمه اسرائيل ، أما الباكستان فمثال يشهد عـلى العكس بالأحـرى لأن هذه الدولة التي قامت في الأصل على أساس ديني انقسمت لاحقـاً إلى دولتين عـلى أساس قـومي). ثم إنه إذا كـان عامـل الدين يجمع بينها، فإن العامل المذهبي والطائفي يفرِّق بينها. ونحن نعلم، من خـلال تمزق الـدولة العـربية الإسـلامية بالذات، أن عامل التفرقة الطائفي قد يكون اقوى من عـامل الـوحدة الـديني، وكم بالأحـرى إذا تطابق، كمـا في المثال الإيراني، مع العامل القومي.

(٢٨) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٢٢٩. والعجيب أن مؤلفنا يكتب ما يكتبه وهو، على وجه التحديد، في معرض نقده التصور القومي للعلم عند المستشرقين. ولكن التناقض لا يقف عند هذا الحد، وحسبنا أن نقارن النص السابق مع النص التالي: «كان أهل فارس أهل علم. وعلى يديهم نشأ التراث الإسلامي. وإن كان التعريب لديهم قد تأخر إلى حين ولم ينتشر قدر انتشاره في المغرب الإسلامي. إلا أن اللغة الفارسية بجوار العربية أصبحت لغة العلم. ألف فيها المسلمون عرباً وعجماً. ونشأ في تراثنا أنصار الحكمة الفارسية مثل ابن مسكويه في مقابل أنصار الحكمة اليونانية وعلى رأسهم الفلاسفة وإخوان الصفا» (في. اليسار الإسلامي، ص ١٦٠).

(٢٩) أفلوطين في «التاسوعات»، نقلاً عن جون. و. بري، الرحلة الرمزية: نظرة جديدة على هذاء الفصاميين ، الترجمة الفرنسية (باريس، ١٩٧٦)، ص ١٣٣.

(٣٠) حسن حنفي، في فكرنا المعاصر، ط ٢ (بيروت: دار التنوير، ١٩٨٣) ص ٧٧.

(٣١) لسنج في. تربية الجنس البشري، ترجمة وتقديم وتعليق حسن حنفي (بيروت: دار التنوير، ١٩٨١)، ص ١٠٨. وبالمناسبة نكرر القول هنا بأن صاحب هذا النص، مثله مثل الغالبية العظمى من أنبياء «أفول الغرب» في الساحة الفكرية العربية، لم يقرأ من كتاب شبنغلر الذي يحمل هذا الاسم سوى عنوانه. ذلك أن عنوان كتاب شبنغلر أكثر تشاؤماً في الحقيقة من مضمونه. فشبنغلر يقيم فلسفته في التاريخ على التمييز بين «الثقافة» و«الحضارة»، وهو لا ينعى من الغرب سوى «ثقافته» التي لا يتضمن «أفولها» أي معنى من معاني الانحطاط أو تلاشي القوة الحيوية. هذا إن لم يكن بمثابة بدء جديد ومقدمة لحضارة مبنية من الآن فصاعداً على الجبروت التقني.

(٣٢) حسن حنفي ، التراث والتجديد (بيروت: دار التنوير، ١٩٨٠)، ص ١٥٥.

(٣٣) في : اليسار الإسلامي، ص ٢٩.

(٣٤) المصدر نفسه، ص ٢١١.

(٣٥) يذهب بنا الفكر هنا بوجه خاص إلى كتابي يونغ: تحولات النفس ورموزها، وجذور اللاشعور، وكذلك إلى كتاب تلميذة جون و. بري، الرحلة الرمزية. نظرة جديدة على هذاء الفصاميين (علماً بأن العنوان الأصلي لهذا الكتاب بالانكليزية هو: الجانب البعيد للجنون **The Far side of Madness**.

(٣٦) حنفي، التراث والتجديد، ص ٤٣.

(٣٧) في : اليسار الإسلامي، ص ١٧.

(٣٨) حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مج ١، ص ٣٣.

(٣٩) حنفي، دراسات فلسفية، ص ٢١٨. ولنلاحظ أن قوله «لم تنهكهما الحروب بعد» يعني أنه لابد أن يأتي يوم يقع لهما فيه هذا الإنهاك المتبادل. وبصدد هذه النقطة تحديداً نسجل اختلافنا مع د. محمد عابد الجابري فهو يرى أن النهضة العربية الأولى، تحت راية الإسلام الفتي، ما كان لها أن تتم وأن تتصدى لقيادة العالم لو لم يتوفر لها شرط موضوعي تمثّل بانهيار الامبراطوريتين الفارسية والرومانية نتيجة - في الأرجح - للحروب التي كانت قائمة بينهما قبل الإسلام. وفي رأيه أن هذا «الشرط الموضوعي» هو «عنصر أساسي مسكوت عنه في الخطاب السلفي». فهذا «المسكوت عنه» هو الذي «يؤسس» الخطاب العرب النهضوي «ويجعله خطاباً مطابقاً في عين صاحبه» لأنه يغيّب غياب الآخر، اي الفرس والروم، ويستحضر الذات وحدها إلى ساحة الشعور بعد تضخيمها (انظر محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، ط ٢ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٥)، ص ٢٩ - ٣٠). والحال أن العكس هو الصحيح في اعتقادنا فـ«الشرط الموضوعي» المشار إليه ليس مسكوتاً عنه، بل هو على العكس كلي الحضور في تخييل «قيادة الإنسانية» على حد تعبير الجابري أو «ريادة العالم» و«إمامة الأرض» على حدّ تعبير حسن حنفي. فبما أن أوالية هذا التخييل متعيِّنة عصابياً، فهذا معناه أنها تقوم أساساً، كما في كل أوالية عصابية، على الاعتقاد بإمكانية تكرار «موقف نمطي». ويكفي، كيما تأخذ هذه الأوالية بالاشتغال، أن تتوفر في الموقف المستجد بعض عناصر من الموقف النمطي القديم. فكما أن العرب نهضوا تحت راية الإسلام وانتزعوا إمرة العالم رغم وجود جبارين (الفرس والروم)، فإن وجودهم اليوم بين جبارين (السوفييت والاميركان) شرط كافٍ للإيحاء، وفق أوالية المقايسة العصابية، بأن إمرة الأرض ستكون لهم من جديد. وهكذا، وعلى الرغم من التباين الجذري في العناصر الأخرى كافة، يُحوِّل التشابه العرضي والجزئي بين الموقفين إلى تطابق جوهري وكلي. وتخييل «ريادة العالم» إنما يستمد كل مصداقيته في نظر نفسه من حضور هذا القاسم المشترك اليتيم بين الموقفين (التواجد بين جبارين)، وليس من تغييب «الشرط الموضوعي» المتمثل بـ«انهيار الامبراطوريتين». وخلافاً لما يذهب إليه الجابري، فإن هذا «الشرط الموضوعي» أحق بأن يوصف، بالإحالة إلى كتابات حسن حنفي على الأقل، بأنه هو المنطوق به، لا المسكوت عنه. وقد رأينا حسن حنفي، في النص الذي نحن بصدد تشريحه، ينوه بـ«الفساد والتفكك» الذي كان «يدب في عرى القوتين الكبيرتين في ذلك الوقت». وفي نصوص أخرى شتى=

= لا يأتي ذكر «الامبراطوريتين» إلا مقروناً بوصفهما بـ«المنهارتين»، كما في النص التالي الذي يشيد بالقوة التوحيدية «للتوحيد» الذي عبأ «القبائل المشتتة التي مزقت شملها الحروب والمنازعات من أجل توحيدها في أمة واحدة قادرة على وراثة الأرض والامبراطوريتين المنهارتين آنذاك» (حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مج ١، ص ٧٤). وبالأصل، إن كل محاكمة حسن حنفي حول الدورة الجديدة للتاريخ واستعادة إمامة الأرض مبنية على حتمية انهيارية يسري مفعولها على «الامبراطوريتين الحديثتين» مثلما سرى من قبل على «الامبراطوريتين القديمتين». فـ«إمامة الأرض» لن تكون مجرد تعبير عن طفح «القدرات الذاتية للأمة العربية والإسلامية» (حنفي، دراسات فلسفية، ص ٨٩)، بل ستكون أيضاً تعبيراً عن حاجة موضوعية وضرورة تاريخية وتلبية لرسالة إنسانية كونية، وهي إيقاف المسيرة الإنهيارية للعالم ورزقه «بدماء جديدة» وبـ«ريادة إنسانية شابة بعد أن تخلت القيادات القديمة عن مثلها وتوارت إلى الخط الخلفي» (حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مج١، ص ٨٢).

(٤٠) لسنج، في تربية الجنس البشري، ص ٤٣.

(٤١) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٩١.

(٤٢) المصدر نفسه.

(٤٣) في : اليسار الإسلامي، ص ٣٢.

ليست هذه هي الفائدة الوحيدة التي تنطوي عليها ميتافيزيقا الدورة التاريخية . فلئن كانت فكرة المد والجزر الدوريين مطالبة بأن تؤدي على مسرح التاريخ العربي أو الإسلامي الدور الذي كانت تؤديه على المسرح الإغريقي الآلة التي تنزل إلى خشبة المسرح بوساطة آلة Deus Ex Machina ، فلنا أن نلاحظ أيضاً أن هذه الفكرة تتضمن في منطق بنيتها بالذات مغنماً آخر ، ألا هو نفي الآخر . فلا مد بلا جزر. ومد « المركزية الإسلامية » غير ممكن التصور إلا بجزر المركزية الغربية. وهكذا يصاب عصفوران بحجر واحد : نبعث في ولادة ثانية ، فيما « الآخر » قيد « احتضار » و « انتحار » و « انهيار » . وهذا الآخر ليس كائناً من كان ، بل هو الخصم والعدو بألف ولام التعريف . فمنه جاء وما يزال يجيء الجرح النرجسي . فليس المطلوب فقط أن ننهض ، بل أن ننهض ويكبو ذلك الآخر . ليس المطلوب فقط أن نتقدم ، بل أن نتقدم ويتراجع الآخر . وحسن حنفي يصوغ هذه الإشكالية بمنتهى الوضوح : فعنده أن « الندية » بيننا وبين الغرب لا يمكن أن تحدث إلا « في حالة ما إذا تقدمنا وتوقف الغرب عن التقدم »[1] . وبما أننا هنا أمام فعل انتقام ـ والانتقام هو العلاقة الأكثر لزوماً التي تجمع بين المجروح والجارح ـ فإن تراجع الغرب لا يمكن أن يكون له مفعول البلسم إلا إذا كان من صنع الذات الجريحة . وهكذا يردد حسن حنفي القول مراراً وتكراراً بأن مهمة « التراث والتجديد »أو « اليسار الإسلامي » هي « بيان حدود الثقافة الغربية ومحليتها بعد أن ادَّعت العالمية والشمول ، وإخراج أوروبا من مركز الثقل الثقافي العالمي ، ومن محور التاريخ ، وردها إلى حجمها الثقافي الطبيعي »[2] . بل إن اللفظة الأثيرة عند حسن حنفي في هذا الصدد هي « التحجيم » ، وهي تتكرر في كل كتاباته ومقابلاته بتواتر ملفت للنظر : « أريد إذن تحجيم الغرب ورده إلى حدوده الطبيعية »[3] . « مهمة اليسار الإسلامي تحجيم الغرب ، أي رده إلى حدوده الطبيعية والقضاء على أسطورة عالميته »[4] . « دوري إذن هو التحرر من هذا الإشعاع الغربي ، وتحجيم الغرب داخل حدوده »[5].

ولكن « تحجيم » الغرب ـ لنقرأ :نفيه أو إعدامه ـ ليس في الشروط الواقعية لتخلف المحجِّم مما في متناول اليد ، بل هو ـ كتحولنا من مترجمين إلى مترجم لهم ـ « حلم بعيد المنال »[6] . وقلم حسن حنفي نفسه لا يقصِّر في وصف هذا التخلف ، بل يمضي في حفرياته فيه إلى جذور الجذور أحياناً ، أي إلى ما يرى أنه الإرث الثقافي والرؤية الدينية ـ الإيديولوجية للعالم[7] . والصورة التي يرسمها لواقع « حال العالم الإسلامي » تكاد تكون بلّورية في ما تدلل عليه من صحو فكر نقدي : « إن الشعوب الإسلامية من أفقر شعوب الأرض . يُضرب بها المثل في سوء التغذية والمجاعة والقحط . وفي نفس الوقت من أغنى شعوب الأرض يضرب بها المثل في الغنى وتكدس الأموال والوفرة والترف والبذخ وبناء القصور وشراء الجزر وسواحل المحيطات واللعب على موائد القمار وأحضان نساء العالمين ... ولا توجد أمة تعاني من القهر والتسلط والطغيان كما تعاني الأمة الإسلامية ، وبالتالي تؤكد حياتنا ما قاله الغرب عنا وسماه « نظام الاستبداد الشرقي » ... يضرب بنا المثل لغياب النظم الديموقراطية والحريات العامة وسيادة الأحكام العرفية والقوانين الاستثنائية ... والعجيب أن تكون خير أمة أخرجت للناس هي التي يُقصد بها البلاد المتخلفة في أفريقيا وآسيا. والحقيقة أن التخلف يعبر عن الطابع العام لمجتمعاتنا. والتخلف لا يعني فقط نقص موارد التنمية أو انخفاض معدلاتها ، بل يعني التخلف الشامل سواء في الأبنية الاجتماعية أو في رؤى شعوبنا لأنفسها ولواقعها وللعالم الذي تعيش فيه . فإن مجتمعاتنا الإسلامية ما زالت تعيش في بعض منها حياة قبلية ... وهو التخلف البشري، ويضرب بمجتمعاتنا المثل في عدم استغلال الثروات ، وعدم ترشيد الاستهلاك ، وسيادة الجهل، وانتشار الأمية ، وتفشي الأمراض نتيجة للقذارة في مجتمع يقوم الدين فيه على الطهارة والغسل ، والتخلف في المسكن والملبس والمأكل والمشرب وأساليب الحياة العامة . ولكن أخطر من ذلك كله هو التخلف الثقافي أو الحضاري فيما يتعلق بنظرة

الناس للعالم . ويمثل التخلف في الفكر نظرتنا الثنائية للعالم أو وضعنا له على طرفين غير متكافئين ، نعطي الأول ما نسلبه من الثاني حتى أصبحنا نجد في الأول الثابت عزاء لنا عن ضياع الثاني الهش ... كما تمثله نظرتنا الهرمية للعالم التي تجعلنا ننظر إليه متفاوت المراتب ، كلما صعدنا إلى أعلى وصلنا إلى الكمال ، وكلما نزلنا إلى أسفل وصلنا إلى النقص . هذه النظرة التي هي أساس البيروقراطية والطبقية في مجتمعاتنا . كما يمثله أيضاً غياب النظرة العقلانية للعالم وتفسيرنا الظواهر بقوى خفية أو إرادات مشخصة من خارج العالم دون ربط الظواهر فيما بينها بقوانين العلية . ويتمثل التخلف أيضاً في تراجع العقل أمام المحرمات أو المقدسات (التابو) التي لا يقترب منها وجداننا القومي . الله والسلطة والجنس ، مع أننا نفكر فيها ليل نهار ، ونعيشها بوجداننا من أجل الإشباع وتعويضاً عن الحرمان »[٨].

عندما يكون التخلف واقعاً جذرياً وكلياً إلى هذا الحد ، فإن « التحدي الأعظم » لا يمكن أن يكون سوى تحدي الذات ، لا تحدي الآخر . ومع ذلك ، وعلى الرغم من كل صحو الفكر المنوه به في الحفر عن واقعة التخلف ، فإن مقولة « تحدي الحضارة الغربية » و « تحجيم الغرب » هي التي تطغى بلا منازع على خطاب حسن حنفي . ولكن كيف السبيل إلى وضع برنامج التحدي والتحجيم هذا موضع التنفيذ في وقت لا تزال فيه الهوة التي تفصل بين تخلف المتحدي وتقدم المتحدَّى في اتساع متزايد ؟ السبيل الوحيد بل البديل الوحيد ، هنا كما في كل مكان آخر لا تكون فيه القدرة مطابقة للإرادة ، هو تنفيذ حكم الإعدام بحق العدو شعائرياً ورمزياً لا واقعياً . فرمز العدو قد يكون في مثل هذه الأحوال أثمن من العدو نفسه ، والتمثيل بهذا الرمز قد يكون أشفى للنفس من الفتك بالعدو مشخصاً . فالعدو غير قابل في نهاية المطاف للقتل سوى مرة واحدة يتيمة ، أما رمزه فقابل لأن يُقتل مراراً وتكراراً ، مثله مثل القابع في نار جهنم ، كلما ذاب جلده أبْدِله جلداً جديداً . وبما أن الثقافة هي اثمن رموز هذا العدو[٩] ، فليكن إعدامه على مشنقتها ، أو محرقتها أو مقصلتها سواء بسواء . فهذا العدو الطاغي الحضور ، الفائق الجاذبية ، الذي أخرج أكثر الحضارات مركزية عن مدارها وشدها إلى غير مركزها ، يمكن أن يُتخذ ، على صعيد الثقافة تحديداً ، موضوعاً لنفي مطلق وإعدام كلي . والأمر لا يحتاج هنا إلى أكثر من إعادة تأويل للوقائع[١٠] . وإن تكن الوقائع عنيدة ، فإن التأويل يمكن أن يكون أكثر عناداً منها ـ وصولاً حتى إلى الفصام ـ ولا سيما أن المطلوب هو النفي لا الإثبات . وحسن حنفي لا يرضى هنا بأقل من مجزرة . وهذه المجزرة مثلثة المراحل : فالغرب **أولاً** لم يؤثر ولا يؤثر فينا حاضراً ؛ والغرب **ثانياً** ، ومن خلال أصوله اليونانية ، لم يؤثر فينا قديماً؛ وإذا لم يكن به **ثالثاً** ، من الحديث عن تأثر وتأثير ، فإن كل الفاعلية في هذا المجال هي لنا بينما ليس للغرب سوى المفعولية : فنحن صنعنا كل شيء فيه ، وهو لم يصنع فينا شيئاً .

والآن لننظر كيف ينفذ حسن حنفي حكم الإعدام الثقافي هذا بحق الغرب بمراحله الثلاث .

١ ـ **نفي التأثير الثقافي الغربي حاضراً** : ربما كانت هذه المرحلة الأولى أكثر المراحل الثلاث سهولة تنفيذ لأنها لا تقتضي سوى الإنكار الصرف ، بدون أي محاكمة أو استدلال. وقد كنا رأينا أصلاً مدى التهافت الذي يمكن أن يصل إليه نافي منهج الأثر والتأثر في محاولته التدليل على أنه حتى عندما تظهر عبارة ماركس الشهيرة · « ليس المهم أن نفهم العالم ، بل أن نغيره » في كتاباته هو ، فذلك لا يعني « وجود أثر ماركسي على حسن حنفي » . وشبيه ذلك يطالعنا في موقفه من نظرية « الشكل الكاذب » التي وضعها شبنغلر في بيان بعض أشكال التأثر والتأثير بين الحضارات . فعلى الرغم من أنه استخدم هذه النظرية وسماها بالاسم في أكثر من عشرة مواضع من كتاباته ـ مرة ليثبت تلاقي الحضارات ومرة لينفيه على معهود عادته في القول بالشيء وضده ـ فإنه لا يشير إلى الأصل الشبنغلري لهذه النظرية ، في المرة الوحيدة التي يشير فيها إليه ، إلا لينكر دينه لشبنغلز : « قرأت الاصطلاح لأول مرة وعرفته بالمصادفة وأنا بصدد قراءة الدكتور عبد الرحمن بدوي عن اشبنجلر ونظريته في التقاء الحضارات وما سماه التشكل الكاذب . ومنذ ذلك الوقت وأنا أستعمل اللفظ ، دون تطبيق نظرية أشبنجلر أو غيره ، للتعبير عن مضمون ظاهرة لاحظتها وأنا بصدد الكشف عن العلاقة بين الفلسفة الإسلامية والفلسفة اليونانية قديماً »[١١].

وكما ينفي دينه لشبنغلر ، ومن قبله لماركس ، فإنه ينفي أيضاً دينه لفيورباخ ، مع أن تـأثره بمؤلف « **ماهية المسيحيـة** » كان أعمق بكثـير من تأثـره بأي فيلسـوف آخر نظـراً إلى أن مشروع حسن حنفي الكبير في التحول «من العقيدة إلى الثورة » وفي الانتقال من علم الله إلى علم الإنسان قـابل لأن يـوصف ، باختصار، بأنه محض فيـورباخيـة مطبقة عـلى علم الكلام الإسـلامي بدلاً من علم الـلاهوت المسيحي . وبالفعل ، إن حسن حنفي هو الذي يقول بالحرف الواحد في مقاله عن « الاغتراب الديني عند فيـورباخ » إن كبير الشبان الهيغليـين هذا كـان هو السبـاق إلى الكشف عن الاغتراب عن طـريق تحليل النصـوص القديمة وإثبات أن الثيولوجيا ما هي إلا أنثروبولوجيا مقلوبة ، وأن ما يظنه اللاهـوتي على أنـه وصف لله هـو في حقيقة الأمـر وصف للإنسـان ... فالأنثـربولـوجيا هي سر الثيـولوجيـا ... والثيولـوجيا اغتـراب للأنثروبـولوجيـا ... والصفات الإلهيـة إذن صفات إنسـانية ... ولكن الـلاهوتي يعطي لله مـا يسلبه عن الإنسان ... والإنسان يثبت لله ما ينفيه عن نفسه »[١٢] . وفي ذلك المقال نفسه ينبىء حسن حنفي قـراءه بأنه في سبيله إلى إعداد « طبعات عربية لمؤلفات فيـورباخ الأسـاسية : « **مبـادىء فلسفة المستقبـل** » ، « **ضرورة إصـلاح الفلسفة** »، « **دعـاوى مؤقتة لإصـلاح الفلسفـة** » ، « **مسـاهمـة في نقـد فلسفـة هيجل** » ، «**جوهر المسيحية** » ، مع شروح لها على طريقـة الشرح الكبير لابن رشـد ، ومقدمـة عن حياة فيـورباخ وأعمـاله وعصره»[١٣] ثم يعتـذر لقرائـه عن اكتفائـه بعـرض أفكـار فيـوربـاخ في « **جـوهـر المسيحية** » عرضاً تلخيصياً بحتاً لا يتسع لتـدخل شخصي من قبلـه ، محتجاً لـذلك بـأنه « قـد يصعب الحديث عن فيورباخ من فيورباخي ، وعن الهيجليين الشباب من هيجلي شاب » ، ومشيراً في الوقت نفسه إلى أن التلخيص نفسه يمكن أن يعد بمثابة تحليـل شخصي نظراً إلى « استحـالة التفـرقة بـين فيوربـاخ الموضوع وفيورباخ الباحث في عصر يحتاج إلى فيورباخ »[١٤] . ولكن هذا الإقرار بعمق التـأثر بفيورباخ إلى حد التماهي معه لا يلبث في نص تالٍ أن يخلي مكانه لإنكار تام : « هل الصفـات إلهية أم إنسـانية ؟ وهل نظرية الذات والصفات والأفعال كلهـا نظريـة في الله أم نظريـة في الإنسان ؟ وبتعبـير معاصر : هـل الإلهيات إنسانيات مقلوبة ؟... هذه العبارة لا شأن لها بما هو معروف عنها في التراث الغربي في الفلسفة الأوروبيـة المعاصرة في القـرن التاسـع عشر عند فيـورباخ ، بـل هو (هي ؟) تعبـير عن مسـألـة وضعها القدماء »[١٥] . وهذه الرغبة في الإنكار هي التي كـانت وراء قراره بتغيـير عنوان الجـزء الأول من أجزاء مشروع « التراث والتجديد » الستة عشر ؛ فبعـد أن كان أعلن عن نيـة إصداره بـاسم « علم الإنسان » (Antropologie مقـابـل Théologie) وذلـك بعـد أن «اتضحت لنـا عيـوب هـذا العنـوان ونقـائصـه: فهـو عنوان غربي يحيل إلى فيورباخ وكتابه الشهير « **جوهر المسيحية** »[١٦].

ولكن ربما كانت أكثر إنكاراته استرعاءً للانتباه نفيه أن يكون قد تـأثر قط بـالفينومينـولوجيـا . على الرغم من مديحه المكرر للمنهج الفينومينولوجي باعتباره المنهج المطابق للمثالية المفترضة لموضوعه ، وعلى الـرغم من تطبيقه إيـاه في كثرة من دراسـاته كتلـك التي تحمل هـذا العنوان الـدال : « حكمـة الإشراق والفينومينولوجيا »[١٧] ، وعلى الرغم من تصريحه بهذا التطبيق كما في قولـه في مطلع مقـاله عن « التفكـير الديني وازدواجية الشخصية » : إننا سنحاول في هذا البحث اتباع المنهج الـوصفي الفينومينـولوجي ... وهو المنهج الشائع الآن في مثل هذه الدراسات بعد أن استطاع إعطاء مناهـج العلوم الإنسـانية أسـاساً نظرياً جديداً وجعلهـا أقدر عـلى فهم الظواهـر دون الاقتصار عـلى تفسيرهـا »[١٨] ، وعلى الـرغم من أن رسـالتيه للـدكتوراه بـالفرنسيـة تدينـان بوجـودهمـا وحتى بعنـوانهمـا للفينـومينـولـوجيا : « **تفسـير الفينومينولوجيا : الحالة الراهنة للمنهج الفينومينولوجي وتطبيقه على الظـاهرة الـدينية L'Exégèse de la Phénoménologie; L'État actuel de la méthode phénoménologique et son Application au Phènoméne Religieux** » ، و« **فينومينولوجيا التفسير : محاولة لمنهج وجـودي في التفسير بـدءاً من العهد الجديـد La phénoménologie de L'Exégèse; essai D'une herméneutique Existentielle À partir du nouveau testament** »، وعلى الرغم من اعتـرافه بهـذا التطبيق بقولـه : « لذلـك كان من الطبيعي أن يكون المنهج المتبع هو منهج تحليل التجارب الشعوريـة لجيلنا والتي يعيشهـا المفكر أو الفيلسـوف ، وهو

المنهج الذي تمت صياغته باسم المنهج الوصفي أو المنهج الظاهرياتي أو المنهج الفينومينولوجي في التراث الغربي في الفينومينولوجيا المعاصرة (أنظر عرضنا لهذا المنهج في الجزء الأول من رسالتنا الثانية L'Exégèse de la Phénoménologie ... وانظر أيضاً تطبيقنا لهذا المنهج في « **ظاهرة تفسير العهد الجديد** » في الجزء الثاني بعنوان : La Phénoménologie de L'Exégèse , essai d'une hermeneutique Existentielle À partir du nouveau testament »[١٩]) ، على الرغم من ذلك كله، فإن إنكاره لأي دَيْن لهوسرل يصل به إلى حد إنكار مصطلح الفينومينولوجيا بالذات : « أنا أعلن على الملأ أنني لم أتأثر بشيء ، حتى « **الفينومينولوجيا** » التي يقال إنني متأثر بها . صحيح أنني قمت برسالاتي الثلاث عن الشعور[٢٠] ، وأكتب حالياً في علم أصول الدين « الوجدانيات»، ولكن الشعور هو أحد مصادر العلم ، والتصوف تحليل للتجارب البشرية . ومن ثم لماذا يقال إن تحليل التجارب البشرية ، وتحليل العالم من خلال التجارب والأزمات ، لماذا يقال إن ذلك فينومينولوجيا، وليس اللجوء إلى البداهة ، والشيء الطبيعي ، وأن المسألة ليست الحرية ولكن الإحساس بالحرية ، وليست الفقر بل الإحساس بالفقر . ومن ثم، فإن دخول الشعور بالشيء ، وأن كل شيء هو الشعور بهذا الشيء ، لا يتطلب أن يقرأ الإنسان مجلدات عشرين من هوسرل لكي تظهر لديه هذه الفكرة »[٢١].

وحتى عندما يضطر مؤلف « **من العقيدة إلى الثورة** » للعودة إلى استعمال تعبير « الفينومينولوجيا » ـ بعد أن كان آثر عليه تعبير « الشعوريات » لأنه لا يشي بأصله الأجنبي ـ وذلك كما يفعل عند حديثه عن فينومينولوجيا الوجود أو نظرية الأعراض لدى علماء الكلام المسلمين ، نراه يصر على الإنكار التطهري بقوله : « لا يعني استعمال لفظ « الفينومينولوجيا » هنا أي إشارة إلى المنهج المعروف بهذا الاسم في الحضارة الأوروبية ... بل يعني استعمال اللفظ صوتياً بمعنى « ظواهر » كما استعمل القدماء ألفاظ قاطيغوراس ، باري أرمنياس ، أنالوطيقا ... الخ . وكان يمكن تسميتها ببساطة « ظواهر الوجود » ولكننا آثرنا اتساق الأسماء الثلاثة : ميتافيزيقا الوجود ، فينومينولوجيا الوجود ، انطولوجيا الوجود »[٢٢].

لقد قال حسن حنفي مرة في معرض تفنيد الدعوى الصهيونية : « إن فكرة نقاء الشعب ... فكرة عنصرية صرفة »[٢٣] . ولكن هذا القول لا يمنع حسن حنفي من أن يمارس هو نفسه شكلاً صرفاً ومتطرفاً من أشكال العنصرية الثقافية . فوسواس الطهارة الحضارية لا يقف به عند حدود السلب ، بل يحدو به إلى قلب الموقف الإنكاري إلى موقف نفيي وهدمي فعال . وبعبارة أخرى ، إنه يقرن في موقف واحد بين التطهرية الحضارية والتطهيرية الحضارية ، مثله في ذلك إلى حد ما مثل العنصري الذي لا يكفيه أن يعلن تفوق عرقه القومي على العروق الأخرى ، بل يغلو إلى حد المطالبة بتصفية تلك العروق «الدنيا» ضماناً لنقاء الدم القومي . وهكذا لا يكتفي صاحب مشروع « اليسار الإسلامي » بأن يعلن : « ليس في **اليسار الإسلامي** أي أثر ماركسي لا في الشكل ولا في المضمون ... ليس فيه أي أثر غربي على الإطلاق »[٢٤] ، بل يضيف القول : « يمثل اليسار الإسلامي تحدياً للحضارة الغربية وبديلاً عنها ... ويعالج قضايا التراث الغربي من أجل تخليص الأمة منه كما فعل أئمة السلف بالنسبة إلى الحضارات الغازية القديمة »[٢٥].

٢ ـ **نفي التأثير الثقافي الغربي قديماً** : إن الشطر الأخير من الشاهد الأخير لا يدع مجالاً للشك في أن جملة التعقيدات النفسية التي حكمت موقف صاحب مشروع « تحجيم الغرب » من الحضارة الغربية تحكم موقفه أيضاً من الثقافة اليونانية . وبطبيعة الحال ، فإن هذا الموقف يندرج ، أول ما يندرج ، تحت يافطة التناقض . فكثيرة هي النصوص ، في كتابات حسن حنفي ، التي تشير وتشيد ، على عكس الشاهد الأخير ، بانفتاح القدماء وقادة الثقافة في الحضارة العربية الإسلامية على الحضارات السابقة عليها ، وبصورة خاصة على الثقافة اليونانية . ومن ذلك قوله : « لقد استطاع الفكر الإسلامي القديم تمثل غيره من الحضارات السابقة عليه ، اليهودية والمسيحية والفارسية والهندية واليونانية »[٢٦] . ومن ذلك قوله أيضاً : « كان الحوار بين الحضارات هو التطور الطبيعي للذات. الحضارية الجديدة البازغة »[٢٧] . وهذا

الانفتاح لم يقتصر ، كما هو شائع لدى بعض الباحثين ، على الفلسفة التي لا تنشأ أصلاً « إلا بالتعامل مع الآخر »[٢٨] ، بل شمل حتى علم أصول الدين الذي « لم ينغلق على ذاته ، بل انفتح على الحضارات الغازية ، وتعامل معها بأسلوبها وبلغتها واستعمل مناهجها وطرق استدلالها »[٢٩] . بل إنه في أحد النصوص لا يتردد في الذهاب إلى حد التوكيد بأن دعوته هو نفسه إلى « تحجيم الغرب ورده إلى حدوده الطبيعية والقضاء على أسطورة عالميته وبيان محليته »، لا تعني أي دعوة إلى الانغلاق أو العودة إلى جنون الذات أو رفض التعرف على الغير والانفتاح على الآخر . فتلك لم تكن سنة القدماء الذين تفتحوا على الثقافة المجاورة ، وفي مقدمتها اليونانية ، «وتمثلوها وعرفوها واحتووها داخل الإطار الحضاري الخاص»[٣٠] . لكن هذا الموقف الانفتاحي من التفاعل الحضاري لا يلبث ، كما رأينا في النص المستشهد به آنفاً من « **اليسار الإسلامي** » ، أن ينقلب إلى انغلاق تام ينتصر ، ضداً على الفلاسفة « الذين تمثلوا الحضارات المجاورة » ، للفقهاء والأئمة السلف الذين قاموا بمهمة « الدفاع عن الأصيل ضد الدخيل ، وحماية العقيدة من الشرك ، والمحافظة على النص الخام من التأويل » ، فأصبحوا « بالتالي ، بالرغم مما قد يوصفون به من تزمت وتعصب وضيق أفق ، يعبرون عن الأصالة الإسلامية»[٣١].

ويخيل إلينا أن الآلية النفسية التي حكمت انقلاب عقدة « الشعور بالنقص والضعف أمام النموذج الفريد » الذي تمثله الحضارة الغربية إلى عقدة تفوق وتعال ورفض للانفتاح وإنكار للتفاعل الحضاري هي التي حكمت أيضاً تناقض الموقف من الثقافة اليونانية .

ويخيل إلينا أيضاً أن منشأ عقدة الشعور بالنقص والضعف أمام الحضارة الاغريقية يعود أصلاً إلى محاكمة الماضي على ضوء الانبهار بالحضارة الغربية حاضراً ، وبالتالي إلى المغالاة في تقييم العقل ، لا كأداة للمعرفة ، بل كمعيار للمفاضلة الانتروبولوجية بين الحضارتين اليونانية والعربية والإسلامية . فعلى ضوء العقل المؤمثل والمرفوع إلى معيار أقنومي للمقايسة الحضارية تبدو الحضارة العربية الإسلامية وكأنها حضارة « ذبح المفكرين بعد صلاة الجمعة والعيدين »[٣٢] ، حضارة « إحراق كتب ابن رشد ... وذبح الجعد بن درهم وصلب الحلاج وقتل السهروردي وتحريم الاشتغال بالمنطق والفلسفة »[٣٣] ، وبكلمة واحدة الحضارة التي أعطت « القوامة على الفكر » للفقهاء ليضعوا « النقل ، باعتباره سلطة الدولة وسلطة الدين ، في مواجهة العقل باعتباره آلة الكفر وسلاح المعارضة »[٣٤] . وفي القطب المقابل تتبدى الحضارة اليونانية ، التي انفردت بإنجاب ديانة العقل التي هي الفلسفة ، وكأنها هي وحدها ، دون سائر حضارات الماضي ، حضارة « الإعلاء من شأن العقل واعتباره هو السلطان الأوحد على كل شيء »[٣٥] . وتبلغ عملية أَمْثَلَة العقل وحضارته هذه ذروتها عندما يمهر مؤلف « **دراسات فلسفية** » بإمضائه على صك الفلسفة اليونانية على بياض ـ كما يقال ـ ويعقد لها البيعة مطلقةً بقوله: إنما « بفضل العقل » الذي لا وسيلة سواه « للتحليل وإدراك الواقع وفهم الظواهر والحوار مع الآخرين » قامت « الفلسفة اليونانية ، هذا الإبداع الذي لا مثيل له في الفكر البشري »[٣٦].

لكن مؤلف « **دراسات فلسفية** » لا يلبث أن يتبرأ من هذا المديح الذي خطه قلمه للفلسفة اليونانية ليقول إن الغرب ـ وليس أحد سواه ـ هو مَنْ لعب لعبة أَمْثَلَة اليونان ، مدفوعاً إلى ذلك بـ« مركب العظمة الدفين في الثقافة الغربية والذي لا يخلو من عنصرية ثقافية ، صريحة أو ضمنية » . فبما أن الغرب « وريث اليونان » ، فقد « اعتبر اليونان أصلاً عبقرياً على غير مثال إذ لم يسبقهم أحد » ليكون هو نفسه « نسيجاً عبقرياً مثله على غير منوال »[٣٧].

ولا يصعب علينا أن ندرك من هذا النص ، ومن نصوص أخرى مماثلة شتى ، أن راهنية العقدة إزاء الحضارة الغربية هي وراء إعادة تفعيل العقدة القديمة إزاء الثقافة اليونانية . وهنا نجد أنفسنا إزاء آلية المقايسة العصابية التي كنا رأينا نموذجاً لطريقة اشتغالها من خلال تخييل التواجد في الوسط الذهبي بين قوتين جبارتين . ولكن العنصر المشترك هذه المرة بين الموقفين الجديد والقديم هو واقعة « الترجمة » . وتواجد هذا العنصر المشترك ، بصرف النظر عن كل التباين والتفارق في العناصر الأخرى ، كافٍ للإيحاء ـ على حد تعبير مؤلفنا بالذات ـ بأننا « أمام ظاهرة واحدة تتكرر مرتين » ، وكافٍ بالتالي لا

لإعادة إحياء الموقف القديم بدالّة الموقف الجديد فحسب ، بل أيضاً لمماثلته به ولتأويله على أنه جارح مثله للتمامية النرجسية . وحسبنا أن نقرأ النص التالي الذي يشرح نفسه بنفسه . كنموذج لآلية المقايسة العصابية ، بشفافية بلورية :

« من الواضح أننا نعيش اليوم تراثنا من جديد ، لا من حيث أننا نحاول نشره أو تجديده ... بل من حيث أننا في لقاء مع حضارة معاصرة ، هي الحضارة الغربية ، كما كنا من قبل في لقاء مع حضارة مغايرة ، هي الحضارة اليونانية نعيش تراثنا الماضي ، بمعنى أننا نعيش إحدى مشكلاته الأولىٰ الناشئة عن الالتقاء بين حضارتين، الأولىٰ ناشئة وهي الحضارة الإسلامية ، والثانية غازية وهي الحضارة اليونانية . وقد تم هذا اللقاء الأول بعد عصر الترجمة في القرن الثاني الهجري ، وتم هذا اللقاء الثاني أيضاً بعد عصر الترجمة الثاني ابتداءً من القرن الثامن عشر بعد الحملة الفرنسية على مصر حتى الآن ، أي على مدى قرن ونصف من الزمان ، أي أننا أمام ظاهرة واحدة تتكرر مرتين . لذلك يمكننا الحديث عن الفترة الأولىٰ ولا نرىٰ فيها إلا مشاكل العصر ، ويمكننا الحديث عن مشاكل العصر ونراها من مخلفات تراثنا القديم »[٣٨].

إن أكثر ما يلفت النظر في هذا النص ـ علاوة على ذلك اللامعنى الذي يصف بمقتضاه الحضارة اليونانية المنقرضة بأنها حضارة غازية ـ وهذه نقطة ستكون لنا إليها عودة مفصّلة ـ هو نظرته إلى الحضارة اليونانية على أنها دخيلة ، غريبة ، بل غربية . وبالفعل ، إن مثل هذا التوصيف للحضارة اليونانية لا يمكن أن يبدو مشروعاً إلا من وجهة نظر المركزية الغربية التي احتكرت لنفسها امتياز الانتساب إلى الحضارة اليونانية ،[٣٩] أو من وجهة نظر التطهرية الحضارية الشرقية التي لا تتعقل مفهوم «الأصالة» إلا بمفردات الإنغلاق الحضاري . والحقيقة أن ذهناً لا يطيب له أن يتنفس إلا من غلاصمه في سابياء نرجسيته المغلقة ويكره أن يتنشق من رئتيه الهواء الطلق للانفتاح على العالم الخارجي ، هو وحده الذي يمكن له أن يتجاهل أن الحضارة الإغريقية ، وعلى الأخص في تعبيرها الثقافي ، كانت متواصلة تاريخياً وجغرافياً ، لا مع الغرب ، بل مع الضفتين الآسيوية والإفرقية للبحر الأبيض المتوسط ، وأن فهرست أعلامها في مجال العطاء الثقافي ضم العشرات ممن حملوا في أسمائهم بالذات علامة انتمائهم الشرقي من أمثال ارستبوس القوريناني (أو القيرواني) وخريزيبوس الطرسوسي وبوئيثيوس الصيدوني وديوجانس البابلي وقرنيادس القوريناني وإقليتوماخوس القرطاجي وبوزيدونيوس السوري (أو الأفامي) وزينون الصيدوني وانطيوخوس العسقلاني وفيلون الإسكندري وأفلوطين المصري وفورفوريوس الصوري ولوقيانوس الشميشاطي ويامبليخوس الخلقيسي ودمسقيوس الدمشقي وإرانايوس الغزي وكليمنضوس الاسكندري ، الخ . وبمعنى من المعاني ، وعلى الرغم من فارقي اللغة والرؤية الدينية ـ الإيديولوجية للعالم ، فإن الحضارة العربية الإسلامية عندما جددت الاتصال بالثقافة اليونانية غلّبت كفة الاتصالية فيها على كفة الانقطاعية . والحق إنه ليصعب على المرء أن يفهم سر الرواج الكبير الذي عرفه العقل اليوناني ، بشقيه الأفلاطوني ـ الأفلوطيني والأرسطي، في الحقل الثقافي العربي الإسلامي ما لم يأخذ في اعتباره وحدة المناخ الفكري واتصاليته بالحضارة العربية ـ الإسلامية وهي الشرقية. ولو صح أن الحضارة الإغريقية حضارة غربية بالمعنى الحصري ، لكان أجدر بالحضارة العربية الإسلامية ـ وهي الشرقية تعريفاً ـ أن تكون أكثر انفتاحاً على حضارات الشرق الأقصى مثل الحضارة الصينية أو الهندية منها على حضارة الغرب الأدنى التي هي الحضارة اليونانية. والحال أن ما يأخذه حسن حنفي على عاتقه في مشروعه لـ« تجديد التراث » ليس نفي تلك الاتصالية فحسب، بل كذلك النفي القاطع للتأثير الثقافي اليوناني نزولاً عند أمر النزعة الإسقاطية التي تصر على أن تقرأ طبيعة العلاقة بين الحضارة العربية الإسلامية والثقافة الإغريقية على أنها مطابقة ، جوهراً وأعراضاً ، لطبيعة العلاقة بين الثقافة العربية المعاصرة والحضارة الغربية . وبالفعل، ما يفتأ حسن حنفي يكرر بصيغ وأشكال شتى في أقدم كتاباته وأحدثها على حد سواء ـ وتلك هي إحدى الحالات القليلة التي لا يناقض فيها نفسه ـ أن ثمة عملية حضارية واحدة تكرر نفسها مرتين . مرة عندما التقت « الحضارة الإسلامية

الناشئة مع الحضارة اليونانية الوافدة » ، وأخرى « ما حدث في عصرنـا الحاضر منـذ القرن المـاضي من موقف مشابه من التقاء الحضارة الإسلامية الناهضـة مع الحضـارة الأوروبية الغـازية »[٤٠] . عـلى أنه ينبغي أن نضيف حالاً أن المقصود هنـا بكلمة « التقـاء » هو « الصـدام » فعند حسن حنفي أن عـلاقة الحضارة العربية الإسلامية بالثقافة اليونانية « كانت علاقة رفض أكثر منها علاقة قبـول »[٤١] . وهو إن كـان يؤاخذ الفـلاسفة العـرب على شيء فـإنما عـلى أنهم لم يقومـوا ، في مواجهـة الثقـافـة اليـونـانيـة « الغازية » ، بالدور المطلـوب منهم كحراسٍ للمـدينة : « بهـذا المعنى كان الفـلاسفة القـدامى ، الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد ، حراساً ... طيبين قبلوا أكثر مما رفضوا ، وتركوا الأفكار تمر أكثـر مما أغلقوا الأسوار أمامها »[٤٢] . وبعبارة أخرى ، إن صاحب مشروع « التراث والتجديد » يؤاخذ الحضارة العربية الإسلامية على واحدة من أكثر سماتها إيجابية ، أي انفتاحها على الثقافات المجـاورة أو المعاصرة لها . وهذه النزعة الانغلاقية هي التي تجعله في نص لاحق يسحب مؤاخذته للفلاسفة العرب . إذ لو صح اتهامه فهذا معناه أنهم « تأثروا » بالثقافة اليونانية . والحـال أن « الأثر والتـأثر » همـا في نظره ، كمـا رأينا ، الشيطان الرجيم للأنتروبولوجيا الحضارية . وهكـذا يعود فيؤكـد أن « وجود اتصـال بين بيئتـين ثقافيتين وظهور تشابه بينهما » لا يعني وجود « أثر وتأثر » بينهما ، ولا يعني على الأخص إمكـان إرجاع عناصر من هذا التشابه إلى « مصادر خارجية في بيئات ثقافية أخـرى » ، إذ أن مثل « هـذا التشابـه قد يكون كاذباً » وليس حقيقياً ، و« قد يكون لفظياً » وليس معنوياً . و« الأمثلة على ذلك كثيرة . فقد قيـل عن الفلسفة الإسلامية بوجه خاص إنها فلسفة يونانية مقنعة ... وهذا غير صحيح على الإطـلاق ، بل ويـدل على عدم علم بطبيعة العمليات الحضارية التي تحـدث كلما تلتقي حضـارتان . فـالفلسفة الإسـلامية لم تـأخذ من الحضـارة اليونـانية إلا اللغـة[٤٣] ، ولكن المعاني المعبـر عنها ظلت هي المعـاني الإسلاميـة . فالكندي يرفض قدم العالم ويقول بالخلق ، ويرفض استـراحة الإلـه ويقول بـالعنايـة الإلهية ، ويـرفض الواحد الرياضي ويقول بالتوحيد ، ويرفض فناء النفس ويقول بخلودها . وإذا كان الفارابي وابن سينا قد قالا بالفيض»[٤٤]، فإنهما لم يفعلا ذلك اتباعاً لأفلوطين بل لاتجاههما الصوفي ونظريتهما الإشراقيـة ... وابن رشد في قوله بقدم العالم في شروحه على أرسطو يقول بالخلق في التوحيد ، ولا يقول بقدم العالم إلا دفاعـاً عن حرية الفكر واستقلاله ضد إشراقيات الفيض ، ويقول بخلود النفس الكلية لا تبعيـة لأرسطو وخلـود العقـل الفعال بـل رفضاً للتصـور الفردي للخلـود وإيثاراً للـروح الجماعيـة ،[٤٥] وإذا كان الفـلاسفـة والأخلاقيون قد انتهوا في تعريفهم للفضيلة بأنها وسط بـين طرفـين أو في تعريفهم للحيـاة الخلقية بـأنها حياة التوازن بين قوى النفس ، وهذه هي العدالة ، فإنهم لم يفعلوا ذلك اتباعاً لأرسطو أو لأفلاطون ، بل فهماً لجوهر الوحي ووضـع الفضيلة وتصور الحياة الخلقية فيه . ومـا دامت الظواهـر تفسر من داخلها ، فلماذا اللجوء إلى الخارج؟ وما دام يفسر وجودها بالعلل القريبة فلماذا اللجوء إلى العلل البعيدة ؟ »[٤٦].

والحق أن وسواس الطهارة يغلو في مطاردة هذا « الخارج » الزنيم إلى حد إنكـار وجوده ، لا وجـود أثره فحسب. فحتى عندما يكون دور فيلسوف « الداخـل » هو دور الشـارح لفيلسوف من « الخـارج » ، كما هو شأن الفارابي أو ابن رشد مع أرسطـو ، فإن نفي الخـارج يظل ممكنـاً عن طريق « قلب القيم » وتقديم الشارح على المشروح في المنزلة . وهكذا لا يكون « الفارابي هو الأصل وأرسطـو هو الفـرع » [٤٧] فحسب ، ولا يكون « ابن رشد هو الرائـد وأرسطو هـو الذي يتبـع »[٤٨] فحسب ، بل يكـون الشرح كما رأينا « أكثر فهماً من النص وأكثر عقـلانية وأقـرب إلى الصدق »[٤٩] ، كمـا يكون الشـارح « أكثر علمـاً ومعرفة بما يشرح من مؤلف النص المشروح »[٥٠].

وإذا كان الخارج يثبت أثره من خلال استمرار بعض القضايا الفلسفية التي عُـرف بها ، كمشكلـة قدم العالم ونفي الصانع التي اختلف الفلاسفة العـرب (يحيى النحوي + الفـارابي) في تحـديـد موقف أفلاطون وأرسطو منها نظراً إلى دخول المقوِّم الأفلوطيني في تـركيب شخصية هـذا الأخير كنتيجـة لنسبة كتاب « الأثولوجيا » إليه ، فمن الممكن نفي هذا الخارج وأثره بكل بساطة عن طريق تغيير شجرة عـائلة هذه القضية . وهكذا يرسـم حسن حنفي أن « مشكلة حدوث العالم وقدمـه هي مشكلة إسـلامية وليست

مشكلة يونانية »[٥١] ، وإن يكن هو الذي سيقول بعد بضع صفحات على لسان الفارابي : « يُظن أن أرسطو قال بقدم العالم وأن أفلاطون قال بحدوثه »[٥٢] . وعلى هذا النحو نفسه ينفي كل أثر للأفلاطونية المحدثة في الفكر الإشراقي العربي الإسلامي بتوكيده أن قول الفارابي بأن « العلم الآلهي أفضل العلوم » هو « نظرة إسلامية خالصة »[٥٣] علماً بأن العلم المقصود ـ هو علم النجوم ـ علم غير مستحب إسلامياً ، لا معنى ولا لفظاً .

وإذا كانت الأسبقية في الزمن دليلاً محتملاً من أدلة تأثير الحضارة السابقة في الحضارة اللاحقة ، فإن صاحب « دراسات إسلامية » لا يعز عليه أن يصطنع تخريجات جدلية تمكّنه من التوكيد بصفاقة فصامية أن « الفلسفة اليونانية تالية للفلسفة الإسلامية وليست سابقة عليها ، وهي نتيجة عنها وليست مصدراً لها »[٥٤].

وكما أن مشروع الغزالي لتطهير الحقل الثقافي العربي الإسلامي من العلوم العقلية «الدخيلة » كان لا بد أن يستتبع المشروع المتمم لابن تيمية لتطهير الحقل إياه من العلوم المنطقية « الدخيلة » ، كذلك فإن حملة حسن حنفي لتصفية الفلسفة اليونانية كان لا بد أن تتوج بتصفية المنطق اليوناني والإعلان عن ميلاد « منطق إسلامي » . وهكذا نراه يقول : « نظراً لارتباط اللفظ بالمعنى فإن المنطق الأرسطي مرتبط تماماً باللغة اليونانية، ويكون هناك فرق بين المنطق اليوناني والمنطق الإسلامي ، وبين الفكر اليوناني والفكر الإسلامي »[٥٥].

هذه التطهرية الحضارية ، التي لا تريد أن ترى الحضارة العربية الإسلامية إلا في صورة دارة مغلقة ، لا تقف عند حدود إنكار الأثر الخارجي اليوناني حتى في مضمار الفلسفة التي تدين باسمها العربي بالذات للأصل اليوناني[٥٦] ، بل تتعداه إلى إنكار كل أثر خارجي أيًا يكن مصدره . وهكذا يكرس حسن حنفي صفحات طوالاً من دراسته عن « حكمة الاشراق والفينومينولوجيا » لينفي تأثر السهروردي بالثقافة الفارسية[٥٧] . فالسهروردي « بالرغم من أنه ولد في فارس إلا أنه ليس فارسي الأصل ، بل هو مسلم لا ينتسب إلى فارس بقدر ما ينتسب إلى الإسلام[٥٨] ... في حضارة لم تقم على الجنس أو القومية [٥٩].... ولا يعني أن السهروردي كان يعلم الفارسية أنه فارسي الأصل ، فكثير من مفكري الإسلام كانوا يعرفون أكثر من لغة ، فكان ابن رشد يعرف اليونانية والغزالي وابن سينا يعرفان الفارسية وابن المقفع كان يعرف اللغة الهندية[٦٠] . فمعرفة اللغات المعاصرة كانت دليلاً على الانفتاح وعلى أخذ الحضارات الأجنبية من أصولها الأولى[٦١] ، وليست دليلاً على انتساب المفكر إلى جنس اللغة . ولا يعني أيضاً كتابة السهروردي جزءاً من أعماله بالفارسية أن مؤلفاته جزء من تاريخ الحركة الفكرية في إيران، فكثيراً ما كتب المفكرون المسلمون بالفارسية والتركية، وذلك لأن المفكرين في الجزء الشرقي من العالم الإسلامي كانوا مزدوجي اللغة[٦٢] . ولكن فكرهم كان ينتسب إلى الحضارة الإسلامية[٦٣].... ولا يعني استعمال السهروردي بعض الألفاظ الفارسية أنه يحيي التراث الفارسي القديم[٦٤].... ولا يعني وجود بعض الألفاظ الفارسية في حكمة الإشراق مثل «الخرة» أنها ترجع إلى مصدر فارسي... أما لغة النور الخاصة التي يستعملها السهروردي فصحيح أنها شائعة على ما هو معروف في الديانات الفارسية القديمة، ولكن ذلك لا يعني أن حكمة الإشراق فارسية، لأن لغة النور والظلمة موجودة في كل تجربة صوفية، وتعبر عن ثنائية التجربة الإشراقية، وهي ليست بالضرورة الثنائية المعروفة في الديانات الفارسية القديمة [٦٥]....وإذا كان السهروردي قد أثنى على حكماء الفرس، فلا يعني ذلك أن حكمة الإشراق هي حكمة حكماء الفرس القدماء... كما لا توجد في حكمة الإشراق دوافع زرادشتية أو مزدكية... فالسهروردي مفكر مسلم لا تكون لديه دوافع غير إسلامية... ولم يكن غرض السهروردي إحياء التراث الإيراني القديم... حتى ولو أعلن أنه يؤيد إحياء حكمة الفرس القدماء... وأخيراً ليست حكمة الاشراق، أو أعمال السهروردي بوجه عام، تبريراً وجودياً لإحياء التراث الفارسي القديم، فلسفة أو لاهوتاً أو حكمة أو ديناً أو أساطير، بل هي جزء من التراث الإسلامي تضع مشكلة تعدد المناهج الإسلامية ووحدتها... ويرى بعض المستشرقين أن حكمة الإشراق خليط من الأفلاطونية والمزدكية والمانوية... أو خليط من

الغنوصية والهرمسية والمزدكية، أو خليط من الأرسطية ودين النجوم البابلي ودين بعل والحكمة المزدكية والديانات الكلدانية[٦٦]، أي أنها خليط من كل شيء إلا كونها تعبيراً عن مشكلة رئيسية في الحضارة الإسلامية وهي وحدة المنهج... فحكمة الإشراق نشأت في بيئة إسلامية خالصة وتضم مشكلة وحدة المنهج، وهي مشكلة إسلامية خالصة»[٦٧].

٣ ـ **إثبات التأثير الثقافي العربي الإسلامي**: في الوقت الذي ينزع فيه حسن حنفي إلى نفي أي تأثير، حتى ولو كان نسبياً، للثقافة اليونانية القديمة في الحضارة العربية الإسلامية، وفي الوقت الذي يغلو فيه في النفي إلى حد إنكار أي تأثير للحضارة الغربية في الثقافة العربية الحديثة، فإن المهمة التي يأخذها على عاتقه بالمقابل هي إثبات التأثير المطلق للحضارة العربية الإسلامية في الثقافة الأوروبية الوسيطية، وامتداداً في الحضارة الغربية الحديثة. وهكذا تتحول الانتروبولوجيا الحضارية بقلم حسن حنفي إلى منشار كلي المفعول يتأكل الغرب ذهاباً وإياباً: فعلى حين أننا لا ندين له بشيء فإنه يدين لنا بكل شيء. وقرائن هذه المديونية الوحيدة الاتجاه أكثر من أن تحصى، وهذه بعض أكثر شواهدها إبانة: «بدأ الوعي الأوروبي في الخروج من بوتقة العقائد إلى رحاب الحضارة والعقل والعلم بفضل ترجماته لحضارتنا وما أنتجناه من فلسفة وعلم من خلال إسبانيا وإيطاليا وتركيا. فقد كنا رواداً للوعي الأوروبي في نشأته وبلورته وإظهار اتجاهاته: العقل والحرية»[٦٨]. وكذلك: «إن الغرب في العصر الوسيط المتأخر بدأ الترجمات من خلال إسبانيا وإيطاليا وتركيا وصقلية لتقوم بدايات النهضة الأوروبية على أكتاف النهضة العربية... وبالتالي فإن النهضة الأوروبية ـ في الحقيقة ـ وريثة الحضارة الإسلامية»[٦٩]. ٢وإذا كانت الحضارة الغربية تدين بهذا الدين الكلي ـ أي بوجودها بالذات ـ «للتراكم الحضاري الذي أعطته الحضارة الإسلامية إلى الوعي الأوروبي في بدايته»[٧٠]. فلا غرو أن تأتي قائمة مفردات هذا الدين لامتناهية الطول. فبما أن الحضارة الغربية هي نموذج تام وموصوف لحضارة «قامت على أكتاف حضارات أخرى»، وفي مقدمتها «الحضارة الإسلامية»، فما من شيء فيها[٧١] إلا وهو قابل للرد إلى الحضارات الأخرى، ولا سيما منها «الحضارة الإسلامية». وهكذا إذا كانت الحضارة الغربية قد عرفت، أول ما عرفت، «بإعطاء الأولوية للعقل»، فأولى الحقائق التاريخية التي تفرض نفسها هي أن «التيار العقلاني في الغرب ظهر وريثاً لابن رشد»[٧٢]. وفي نص آخر يستنبت للعقلانية الغربية أصلاً أكثر إيغالاً في الزمن بكثير بتوكيده أن «التراث العقلاني الاعتزالي الفلسفي القديم (هو) الذي وراء عقلانية الغرب»[٧٣]. وليس «التيار العقلاني» وحده «إسلامي المصدر»، بل كذلك أكثر اتجاهاته ومذاهبه تطرفاً، أي الإلحاد وفلسفة التنوير: «إن هذا الموقف الذي أخذه تراثنا الفلسفي هو الذي نُقل إلى الغرب فنشأ أنصار الفلسفة الإسلامية في الفكر المسيحي، ونشأ التيار العقلي فيه داعياً إلى التوحيد بين العقل والإيمان كما فعل المسلمون، وانتهى الأمر بالمفكرين المسيحيين أنصار ابن رشد اللاتين بعد اكتشاف التناقض الجوهري بين العقل والإيمان في المسيحية[٧٤] إلى إيثار العقل على الإيمان، فنشأ ما يسمى بالتيارات الالحادية، وهي في حقيقة الأمر الاتجاهات العقلية امتداداً للفلسفة الإسلامية التي تؤثر التوحيد على التثليث، وتفضل التنزيه على التشبيه. خرج الرشديون اللاتين يساهمون في وضع تراث عقلاني علمي جديد، ويبدأون عصراً جديداً هو عصر النهضة الأوروبي طبقاً للدرس الذي استفادوه من **حي بن يقظان** لابن سينا وابن طفيل معلناً بداية الدين الطبيعي، دين ابراهيم الذي أصبح الركيزة الأساسية في فلسفة التنوير»[٧٥].

وإذا كان من الصعب أن نعثر على نص آخر يمضي في الجرأة إلى حد التوكيد، كما في النص السابق، بأن التيارات الالحادية الغربية امتداد للفلسفة الإسلامية وللتوحيد الإسلامي[٧٦]، فكثيرة هي بالمقابل النصوص التي تؤكد أن فلسفة التنوير فلسفة إسلامية. «الحقيقة أن فلسفة التنوير في القرن الثامن عشر ودعوتها إلى العقل والحرية والتقدم والمساواة دعوة إسلامية خالصة»[٧٧]. والمسألة ليست مسألة مضمون فحسب، بل هي أيضاً مسألة تاريخ: «هناك علاقة وطيدة بين فلسفة التنوير والإسلام، تاريخية وفكرية. ويمكن القول بلا أدنى مبالغة إن الإسلام كان سبباً من أسباب نشأة فلسفة التنوير وأحد

روافدها التاريخية»[78] . وبالتالي مسألة أسبقية: فمرحلة التنوير «مررنا بها نحن أولاً»[79] . ونقطة الخلاف الوحيدة هي معرفة هل مررنا بها قبل ١٤ قرناً أو قبل ١١ قرناً. وهذه الحيرة من جانب حسن حنفي تعود إلى أنه يعتبر التنوير تارة معتزلياً وطوراً إسلامياً مطلقاً. ولكنه يميل في نهاية المطاف، وكما هو متوقع، إلى الرقم الأكبر: فـ «شعورنا نحن هو الذي أعلن عن مبادىء فلسفة التنوير منذ أربعة عشر قرناً»[80] على اعتبار أن «ما أعلن لسنج اكتماله في القرن الثامن عشر قد أعلن الإسلام تحقيقه في القرن السابع باكتمال الوحي»[81]. وإذا كان «نقد الكتب المقدسة» أحد معايير مرحلة التنوير وتعبيراً أساسياً من تعبيراتها، فإن حسن حنفي لا يتردد، إثباتاً منه لأسبقية التنوير الإسلامي على التنوير الأوروبي، في القول بأننا «نحن» من علّم الغرب نقد الكتب المقدسة: «أما العصور الحديثة فإنها تبدأ في الغرب بالقرن السابع عشر، عصر العقلانية وبداية الاعلان عن سلطان العقل ونقد الكتب المقدسة أسوة بما قام به علماء الحديث لدينا من قبل»[82]. واذا كان الغرب يعتز «بعقليته الناقدة وبتأسيسه لعلوم النقد: نقد الواقع، نقد المعرفة، نقد السلطة، نقد الكنيسة، نقد الكتب المقدسة، بل والعقل ذاته، بل ونقد النقد»، فإن حسن حنفي يطيب له التذكير بأن «النقد كان وليد تراكم تاريخي من علماء المسلمين، خاصة من علماء الحديث في وضعهم نقد الرواية ومن الفقهاء في نقدهم للفكر والمجتمع»[83].

وإذا كان التيار العلمي، بعد التيار العقلي، هو الوجه المشرق الثاني للحضارة الغربية، فثانية الحقائق التاريخية التي تفرض نفسها في رأي نافي التأثرية ومثبت التأثيرية هي أن «التراث الغربي هو ذاته في هذا الموضوع استمرار لتراثنا القديم»[84]. فـ «العلوم الغربية الحديثة»، وإن نشأت متأخرة «ألف عام»، لم تنشأ إلا «بفضل الترجمة من الأنا إلى الآخر، من الحضارة الإسلامية إلى الحضارة الغربية»[85]. وأكبر مؤثر في الغرب من هذا المنظور هو ابن رشد كذلك. فكما خرج التيار العقلاني الغربي من جعبته، «خرج التيار العلمي أيضاً وريثاً له»[86]. وليس هذا فحسب، بل ان كثرة من علوم الغرب التطبيقية تدين بنشأتها لواحد من أكثر تصورات فيلسوف قرطبة ميتافيزيقية، نعني «خلود النفس الكلية»: «فقد انتشر هذا التصور في الفكر المسيحي في العصر الوسيط وتبناه أنصار ابن رشد اللاتين حتى عصر النهضة وقرن آخر بعده، فنشأت علوم الحياة والبيولوجيا والفزيولوجيا، وتم اكتشاف الدورة الدموية»[87].

ماذا يبقى للغرب بعد العقل والعلم؟ لاهوته طبعاً. ولكن مديونيته الغرب اللاهوتية للتراث العربي القديم لا تقل عن مديونيته العقلية والعلمية له. فمن «التوحيد عند الفلاسفة والتنزيه عند المعتزلة» و «تجاوزاً لكل صنوف التشبيه وذهاباً دائماً إلى ما هو أبعد من التصور الذهني (فكل ما خطر ببالك فالله خلاف ذلك)» خرج التصور الإسلامي لله على «أنه مبدأ عقلي شامل، وليس إلهاً مشخصاً ذا جسم» و «هو التصور الذي امتد إلى العصر الوسيط المتأخر فخرج الاتجاه الفلسفي الذي يتصور الله على أنه مبدأ عاقل حتى اكتمل في فلسفات القرن السابع عشر عند ديكارت وسبينوزا وليبنتز والذي وصفه بسكال بأنه آله الفلاسفة المغاير لآله الإيمان الحي المشخص الذي يصلي له الناس. وهو التصور الذي طبع الذهن بطابع التوحيد كمبدأ معرفي وكمبدأ أنطولوجي وكمبدأ اكسيولوجي: عقل واحد، وعالم واحد، وانسانية واحدة»[88].

ومن لواحق اللاهوت الأخلاق والحال أن «التصور المثالي للأخلاق» الذي تضافر «تراثنا الفلسفي مع تراثنا الكلامي عند المعتزلة» لتأكيده والذي «عبر عنه ابن مسكويه في **تهذيب الأخلاق** أصدق تعبير» وهو الذي «امتد في الغرب وأصبح من أكبر مكاسب العصور الحديثة، وارتبط بالمثالية الغربية، خاصة عند ديكارت وكانط»[89]. ومن هذا المنظور اللاهوتي ـ الأخلاقي كانت «البروتستانتية ذاتها أحد مظاهر امتداد التصور الإسلامي، وهو التصور الذي ظلت الحضارة الغربية تتشدق به وتعتبر نفسها لأجله ممثلة للإنسانية جمعاء»[90].

وبمقتضى مبدأ المنشار الذي تقدمت الإشارة إليه فإن إثبات التأثير يقترن اقتراناً مباشراً احياناً بنفي التأثر. ففيما يتعلق بالمنطق مثلاً، لا يتردد مؤلف «**دراسات إسلامية**» في التأكيد، من جهة أولى، بأن «الغرب قد تعلم المنطق على أيدي المسلمين»[91] ، ومن جهة ثانية بأن «المنطق الإسلامي» لا يدين لغير

ذاته بميلاد ذاته: «إن تصنيف الفكر المشروح[٩٢] إلى جدل وبرهان وسفسطة وخطابة ومنطق وعلم وشبهة وشك، كل ذلك منطق إسلامي قرآني عرفه المسلمون وقننوه ابتداءً من القرآن. ولا عجب أن يكون منطقاً توصل إليه اليونان أيضاً بوجه عام وأرسطو بوجه خاص، فاتفاق النقل والعقل حقيقة إسلامية»[٩٣].

وحتى عندما يرتطم المنشار بـ «عقدة»، أي بموقف ثقافي لا يحتمل المكابرة فيما يخص واقعة التأثر، فإن القلم/ المنشار كما يداوره حسن حنفي يعرف كيف يلتف حولها بتخريجه «التأثر» على أنه «تأثير مستعار». فليس لأحد أن يماري، مثلاً، في أن عصر النهضة العربي كان بمثابة عصر ثانٍ للترجمة، ولكن عن الغرب لا عن اليونان هذه المرة. ولكن بما أن «الغرب مصادره في الشرق»[٩٤]، وبما أن الحضارة الغربية قامت «على اكتاف النهضة العربية» عن طريق «الترجمات العربية من خلال إسبانيا وإيطاليا وتركيا وصقلية»[٩٥]، وبما أن «العقلانية والعلمية والإنسانية الغربية هي تطوير لهذا الجانب فينا من تراثنا»[٩٦]، فنحن بالترجمة عن الغرب لا نسترد سوى ميراثنا: «إن حضارتنا ـ وإن تكن قد توقفت عند ابن رشد ـ إلا أنها استمرت في الوعي الأوروبي، وبالتالي فإن النهضة الأوروبية ـ في الحقيقة ـ وريثة الحضارة الإسلامية. وحتى اذا ما أعجبنا في أجيالنا المتأخرة بالغرب وبأفكار الحرية والمساواة والعقل والعلم، فإن ذلك في حقيقة الأمر هو تطوير لأفكار المعتزلة والفلاسفة والأطباء والعلماء المسلمين»[٩٧]. وبعبارة بلاغية قديمة، انها بضاعتنا تعود إلينا وإن بترجمة عن ترجمة كما لو بمرآة عاكسة: «إن ما سماه الغرب خطأ بدايات الامتداد الثقافي الغربي في الشرق هو في حقيقة الامر بدايات رؤية الشرق لنفسه في مرآة الغرب. فكان الغرب مجرد عاكس للشرق، لأصوله وتراثه وقيمه وحضارته»[٩٨].

بل حتى عندما يكون المترجم هو حسن حنفي نفسه، وسواء ترجم عن سبينوزا «**رسالة اللاهوت والسياسة**» أو عن لسينغ «**تربية الجنس البشري**» أو عن سارتر«**تعالي الأنا موجود**»، فإن ما يفعله ليس ترجمة، بل تعريب لنص عربي فقد أصله ولم يبق منه سوى ترجمته: «أنا أستخدم التراث الأوروبي لهذه الغاية... عن طريق تقديم نماذج من التراث الغربي... وفي خط موازٍ أقدم نفس هذه اللحظات من تراثي القديم حتى أبين أن الآخرين، الذين أعتبرهم هدى للتقدم، هم في الحقيقة قد اهتدوا بنماذج قديمة لدي عند المعتزلة وابن رشد والنظام وأصحاب الطبائع»[٩٩].

ومن الواضح إن هذا الإثبات للتأثير، بعد نفي التأثر، ينطوي على تناقض منطقي. فإذا كان التأثر مستحيلاً، فكيف يكون التأثير ممكناً؟ وبالفعل، إذا صح أن «كل حضارة دائرة مكتملة لها حياتها، بناء ومساراً، ومتمايزة عن غيرها وتختلف عنها في لحظتها التاريخية»[١٠٠]، وإذا صح بالتالي أن «الحضارات لا تتأثر فيما بينها» وأن «الأثر والتأثر منهج معاب فكرياً وعلمياً»[١٠١]، فكيف يمكن، من وجهة نظر منطقية خالصة، القول عن الحضارة الغربية ـ التي أحدثت انقلاباً كوبرنيكياً في العلاقات بين الحضارات بحيث بات ممكناً وواجباً قيام علم متخصص باسم الأنتروبولوجيا الحضارية ـ إنها «قامت على أكتاف حضارات أخرى»[١٠٢]، وإنها ما وجدت إلا «بفعل أثر خارجي»[١٠٣]، وإنها من شدة خضوع «ثقافتها للأثر والتأثر»[١٠٤] لم تكن سوى وعاء للحضارات السابقة عليها، وعلى الأخص «وعاء للحضارة الإسلامية»[١٠٥]، الخ؟

ومثل هذا التهافت المنطقي يطالعنا في فرضية الانقطاع بين الفكر ومصدره، وهي الفرضية الموظّفة على سعة في نفي الأثر والتأثر بين الحضارات، وبالتالي في نفي الحاجة إلى المنهج التاريخي الذي يرد أو يعيد ربط الظواهر الفكرية بأصولها في المكان والزمان. فإذا صح أن «ما يهم هو الفكر لا المصدر»[١٠٦]، بحكم «مثالية» الأول وتاريخية الثاني، فكيف يمكن في آن واحد، ومن وجهة نظر منطقية خالصة، «صرف النظر عن مصدر الحكمة»[١٠٧] عندما يكون بيت القصيد نفي تأثر الحضارة العربية الإسلامية بالحضارات السابقة عليها، ثم «إعطاء الأولوية للمصدر على الفكر»[١٠٨] في كل مرة تدعو فيها الحاجة ـ وهي حاجة سيكولوجية ـ إلى استعراض ما تدين به الحضارة الغربية للحضارة العربية الإسلامية بالجملة والمفرق معاً؟ وإذا كان «الفكر موضوعات مستقلة عن التاريخ»[١٠٩]، فكيف يمكن، منطقياً، تغييب التاريخ تغييباً مطلقاً لصالح الفكر تارة، وإحضاره إحضاراً مطلقاً على حساب الفكر تارة أخرى، تبعاً لكون المطلوب نفي

التأثر أو إثبات التأثير؟ أمن جهة هوية بلا ذاكرة، ومن الجهة الثانية ذاكرة بلا هوية؟ .

بيد أن التناقض لا يبقى عند حسن حنفي مجرد تناقض منطقي أو شكلي، بل يمتد ـ كما بتنا معتادين على ذلك ـ إلى أسّ موقفه الفلسفي. فهذا النصير اللامشروط للتطهرية الحضارية يتولى بنفسه في بعض النصوص الأخرى ـ والنادرة والحق يقال ـ دحض الأسس النظرية للنزعة الانغلاقية في فلسفة الحضارة. ففي رد له على المحاضرات الثلاث التي ألقاها روجيه غارودي في القاهرة في أواخر عام ١٩٦٩، أعلن معارضته الصريحة القاطعة، فيما يتعلق بإشكالية العلاقة بين الحضارات، لمنطق « هذه بضاعتنا رُدّت إلينا». وبعبارة أخرى، أعلن عن رفضه تأسيس الأنتروبولوجيا الحضارية على مبدأ «المحاسبة القومية»، وعن شجبه أية محاولة لتطبيق «عقلية الاستيراد والتصدير» في مجال التبادل الحضاري. ولئن كان روجيه غارودي قد خصص أولى محاضراته المشار إليها لموضوع «دور الحضارة العربية في التاريخ»، فقد ركز حسن حنفي نقده، في رده الذي نشره في مجلة «الكاتب» في كانون الثاني ١٩٧٠، على التنديد بموقفين متضامنين نظرياً ونفسياً: التصور القومي للعلم والتعاطي الماضوي مع التراث. ولا شك عندنا في أن الصفحة التالية هي من أجمل الصفحات التي خطها قلمه ومن أكثرها سداداً:

«استمعنا إليه [غارودي] وهو يحاضر في الحضارة الإسلامية وفي الإسلام كما نستمع إلى شيخ الأزهر، فاستشهد الفيلسوف الكريم بالنصوص الدينية من الكتاب والسنة إرضاء لأذواقنا... ولم نكن نتعامل معه كما يتعامل مفكر مع آخر. بل كان كل منا يثني على صاحبه. كان يمدح في الحضارة العربية ويفخر بتاريخنا القديم ويثني على الإسلام ويعتز به كأصل من أصول الاشتراكية... وكنا نحن بدورنا نثني على هذا المستشرق المنصف للحضارة الإسلامية، وعلى هذا المسيحي المسلم الذي يؤمن بالتوراة والإنجيل ويستشهد بنصوص القرآن والحديث... أما محاضراته الثلاث فلم تتعد المحاضرة الأولى منها عن دور الحضارة العربية في التاريخ ما نردده بيننا في المادة القومية المقررة على طلاب السنة الرابعة في جامعاتنا المصرية، التي يسودها التصور القومي للعلم. نفخر بحضارة الماضي دون أن نضع أسساً علمية لدراسة تراثه، ونزهو بالمنهج التجريبي دون أن نحاول استخراج أسسه أو أن نعلم آخر تطوراته. والتصور القومي للعلم في حقيقته لا يدل على عظمة الماضي بقدر ما يدل على ضعف الحاضر والإحساس منا بالنقص وتعويض ذلك عن طريق الفخر بالآباء والأجداد. .

«خلاصة القول إن دور العرب في التاريخ لم يتعدَّ ما نقرأه دائماً في كتب تاريخ الحضارة الغربية وما تذكره عن دورنا، وما نكرره نحن على غير وعي منا. وهو الدور الذي لا يتعدى حمل العلم ونقله من اليونان وتسليمه لأوروبا... نقلنا إلى الغرب أو نقل الغرب عنا... أخذ منا الغرب كما نأخذ عنه الآن، وهذه بضاعتنا رُدت إلينا... نهضة الغرب ترجع إلينا، كما أن نهضتنا الحالية ترجع للغرب، واحدة بواحدة، فلا هو أفضل منا لأنه يعطينا اليوم، ولا نحن أفضل منه لأننا أعطيناه بالأمس .

«هذا التصور القومي للعلم مبني على الشعور بالنقص أمام الحضارة الغربية، وعلى تعويض ذلك بماضي الآباء ومآثر الأجداد وبما أسدوه للغرب من خدمات تعويضاً عما يسديه لنا الغرب اليوم... وخطورة هذا التصور أنه يعطينا من السكينة والرضا والطمأنينة الشيء الكثير. فما دمنا قد كنا سادة الأمس فلا ضَيْرَ أن نكون عبيد اليوم، وإن كنا عبيد اليوم فيغفر لنا أننا كنا سادة بالأمس. إن جهلنا النسبي اليوم يجد تعويضاً له في علمنا بالأمس الذي يشهد له الجميع ونحن نُسَرُّ لشهادتهم. وإنه لتصور، حتى من الناحية القومية المحضة، ضار بالشعور القومي لأنه يخدِّر أكثر مما يحث على البحث»[١١٠].

مغالطة «التشكل الكاذب»

إذا كانت هذه المفارقة، التي تقوم في أحد قطبيها على إدانة التصور القومي للعلم وفي قطبها الآخر على ممارسة التطهرية القومية في فلسفة تلاقي الحضارات ـ أو تصادمها بالأحرى ـ تنهض قرينة إضافية

على الطابع العصابي للأنتروبولوجيا الحضارية الحنفية، فإننا لن نوفي هذا الطابع حقه من التحليل ما لم نفرد فقرة على حدة لما سنسميه بمغالطة «التشكل الكاذب».

ولنبادر إلى القول حالاً إن هذه المغالطة، التي قبس حسن حنفي فكرتها عن شبنغلر/ بدوي كما رأينا، تتيح للمنشار المزدوج الفاعلية الذي آلت إليه الأنتروبولوجيا الحضارية بين يديه، أن يلفّ عند الضرورة حول «العقدة» مهما يكن من كؤودها وأن ينفي الأثر والتأثر حتى في بعض الحالات التي لا يكون فيها من سبيل إلى المماراة في التلاقي أو التفاعل بين الحضارات كما في حالة الفلسفة العربية الإسلامية التي نشأت وتطورت بالتماس المباشر ـ عن طريق الترجمة والشرح ـ مع الفلسفة اليونانية، والتي ظلت إلى النهاية مرفوضة من بعض الفلاسفة (الغزالي، الشهرستاني) ومن غالبية المتكلمين والفقهاء (الماتريدي، ابن تيمية) بحجة أنها «دخيلة»، أي «مستوردة» باللغة الإيديولوجية المعاصرة. فظاهرة «التشكل الكاذب» تملك الامتياز التالي، وهو أنها لا تلاحظ ما قد يكون بين الحضارات من تشابه إلا لتنفي ما بينها من تفاعل. وبالفعل كان شبنغلر يعتقد، هو الآخر، أنه ليس بين الحضارات اتصال أو حتى تأثير وتأثر، وأن «لكل حضارة كيانها المستقل المنعزل تمام العزلة عن كيان غيرها من الحضارات، ولا سبيل إلى اتصال حضارة بحضارة أخرى ما دامت كل حضارة، باعتبارها كائناً عضوياً، تكوِّن وحدة مقفلة على نفسها. وما يشاهد من تشابه في الموضوع بين حضارة وحضارة، أو من تشابه في أسلوب التعبير عن حضارتين مختلفتين، إنما هو وهم فحسب. إنه تشابه في الظاهر ولا يتعدى إلى الجوهر، لأن كل حضارة تعبير عن الروح، والروح تختلف بين الحضارة والحضارة الأخرى في جوهرها وأسلوبها وممكنات وجودها»[١١١]. وفي سياق هذه الإنفصالية الكيانية، وفي معرض الحديث عن «مشكلات الثقافة العربية» تحديداً، يصوغ شبنغلر فرضية «التشكل التاريخي الكاذب». وحتى نفهم هذه الفرضية لا بد أن نعود، مع مؤلِّف «**أفول الغرب**»، إلى أصولها لدى علماء الجمادات: «في طبقة صخرية من الأرض تحتجب بلورات جماد من الجمادات. ثم تتشكل فيها صدوع وشقوق، فيرشح الماء ويغسل شيئاً فشيئاً البلّورات، فلا يترك منها سوى شكلها الأجوف، وفي وقت لاحق تطرأ ظاهرات بركانية فتقوض الجبل، فتندلح عبر طبقات الصخر كتل منصهرة لا تلبث أن تتجمد فيها وتتبلور بدورها. ولكنها لا تستطيع أن تفعل ذلك في شكلها الخاص، بل تكون مضطرة إلى ملء الأشكال القائمة، فتنجم عن ذلك أشكال مزوَّرة، بلورات تُناقِض بنيتها الداخلية عمارتها الخارجية، صنف صخري يتجلى في هيئة مجانبة. ذلك هو ما يسميه علماء الجمادات بالتشكل الكاذب»[١١٢]. ويضيف شبنغلر: «إنني أسمي **تشكلاً تاريخياً كاذباً** الحالات التي تنتشر فيها ثقافة أجنبية قديمة وتغطي وجه الأرض بقوة تحول بين أية ثقافة جديدة وبين التنفس، بحيث لا تتوصل هذه الثقافة الجديدة، في ميدانها الخاص، إلى تطوير أشكالها التعبيرية الخالصة، وكم بالأولى إلى الإنضاج الكامل لوعيها بذاتها. فكل ما ينبثق من أعماق هذه الروح الغضة لا يلبث أن يصب في القوالب الفارغة لتلك الحياة الأجنبية عنها، فتتحجر المشاعر الفتوية في الآثار الرثة البالية، وبدلاً من أن تندفع إلى الأعلى القوة الغاذية المستقلة، لا ينبث في الأغصان العملاقة سوى نسغ الحقد على القوة الغريبة. ذلك هو وضع الثقافة العربية»[١١٣].

إننا لا نريد هنا الدخول في تفصيل معنى «الثقافة العربية» عند شبنغلر، ولا في تفصيل كيفية سريان مفعول التشكل التاريخي الكاذب عليها. وحسبنا أن نلاحظ أن شبنغلر يرى أن «هذه الثقافة لم يقيض لها أن تصير عربية فعلاً» وتنضو عنها قوالب ما قبل تاريخها إلا مع الإسلام الذي وجدت فيه «تعبيرها الحق» والذي مكّنها من «الانعتاق نهائياً من التشكل الكاذب»[١١٤].

والآن لنرَ كيف ينقلب هذا المفهوم الشبنغلري بقلم حسن حنفي، بالطريقة «الاستغرابية» إياها، إلى مغالطة.

هناك أولاً المصطلح بحد ذاته. فالمقابل الأجنبي الذي يضعه حسن حنفي لمصطلح التشكل الكاذب هو La pseudo - Morphologie[١١٥]، والحال أنه عند شبنغلر La Pseudomorphose. ولو كان حسن حنفي اطلع على «**أفول الغرب**» مباشرة لعلم أن المصطلح مأخوذ من قاموس علم طبقات الأرض والجمادات، ولا

مجال البتة للخلط بينه وبين مصطلح المورفولوجيا المأخوذ من قاموس علم النبات والحيوان. ولعل مرد هذا الخلط أن شبنغلر يستعمل مصطلح المورفولوجيا في عنوان كتابه بالذات: «**رسم مورفولوجيا في التاريخ الكوني**»: ولكن على حين أن هذا المصطلح مركزي وكلي الصلاحية في فلسفته في التاريخ التي تقوم على الاعتقاد بأن شكل (Morphé) تطور الحضارات واحد في كل مكان وزمان، فإن مفهوم التشكل الكاذب Pseudomorphose هو بالأحرى مفهوم جزئي وتخصيصي ولا يستخدمه إلا في تحليله لتطور الحضارتين العربية والروسية .

ثم أن التشكل الكاذب لا يعني عند شبنغلر سوى اضطرار الحضارة الفتية إلى صبّ قواها وبلورتها في القوالب الجاهزة للحضارة الهرمة الزائلة. أما لدى حسن حنفي فالآية تكاد أن تكون معكوسة تماماً فليس التشكل الكاذب هو القديم الذي يفرض أشكاله على الجديد، بل هو الجديد الذي يضيق بحدوده فيعود إلى إحياء القوالب القديمة لأنها أكثر اتساعاً وأكثر موافقة لحرية التعبير والتبلور. ولنتأمل في التعاريف الثلاثة التالية:

- «هذه ظاهرة لغوية محضة تعرف بإسم التشكل الكاذب Pseudomorphologie، تحدث عندما تلتقي حضارتان. الأولى ناشئة (الإسلامية) والثانية قديمة غازية منقولة (الفارسية أو اليونانية أو الهندية أو الرومية، الخ). فتستعيد الحضارة الناشئة ألفاظ الحضارة المنقولة، وتعبر عن معانيها من خلالها، بعد أن تتخلى عن ألفاظها الخاصة التي لم تعد قادرة على التعبير عن كل المضامين الجديدة المعاصرة»[١١٦].

- «لقد تم اللقاء الأول بين الحضارة الإسلامية الناشئة والحضارة اليونانية وحدثت ظاهرة «التشكل الكاذب La Pseudo - Morphologie » التي تحدث عنها فلاسفة الحضارة مثل شبنجلر، وهي - في رأينا - ظاهرة لغوية محضة تترك فيها الحضارة الناشئة لغتها الأصلية التي أصبحت قديمة لا تستطيع التعبير عن الأفق الجديد الذي وجدت نفسها فيه، وتتبنى لغة الحضارة الغازية الأكثر قدرة على التعبير عن المضمون الأول الذي لم تستطع اللغة القديمة التعبير عنه»[١١٧].

- «وقد حدثت ظاهرة لغوية فريدة هي ظاهرة «التشكل الكاذب» عندما أسقطت الحضارة الإسلامية الناشئة لغتها العقائدية الخاصة ووضعت محلها لغة العصر، لغة الحضارات القديمة - وليست بالضرورة اللغة اليونانية - لأنها كانت لغة العصر في ذلك الوقت، وعبرت عن مضمون الحضارة الإسلامية التي لم تعد اللغة الدينية القديمة قادرة على التعبير عن كل امكانياتها وهي في مواجهة حضارات مجاورة تنتشر فوقها تحتويها وتتمثلها»[١١٨].

وأول ما يلفت النظر في هذه التعاريف انعدام الإحالة فيها إلى ظاهرة التشكل الكاذب باعتبارها ظاهرة مادية تقع تحت رصد علماء الجمادات، وعدم إقامتها بالتالي توازياً بين التشكل الكاذب الصخري والتشكل الكاذب التاريخي. ولهذا يبدو مفهوم التشكل الكاذب هلامياً ومعلقاً في الفراغ عند حسن حنفي، في حين أن سحبه من علم الجمادات على فلسفة التاريخ لدى شبنغلر يعطيه الصلابة البنيوية والمرونة الوظيفية التي يفترض أن يتمتع بها كل مفهوم. وفضلاً عن ذلك، فإن الإسم فيه لا يطابق المسمى عند حسن حنفي. فالظاهرة التي يتحدث عنها - والتي لا تعدو أن تكون ضرباً من الاستعارة أو الاقتباس أو الأخذ والعطاء بين الحضارات - لا يصح وصفها أصلاً بأنها «تشكل» ليصار تالياً إلى وصف هذا التشكل بأنه «حقيقي» أو «كاذب». فالتشكل يفترض اللدائنية. واللدائنية هي، بالفعل، القاسم المشترك بين المادة البركانية المصهورة وبين الاندفاعات الفتوية للحضارة الغضة. فإن جاء التشكل بعد ذلك تلقائياً وحراً، قيل عنه إنه تشكل حقيقي. أما إذا كان جبرياً ومسبق التعين، بحكم الوجود المسبق للبلورات الجوفاء أو للقوالب الجاهزة التي ستصبّ فيها المادة اللدنة، فيسمى عندئذ كاذباً. والحال أن شرط اللدائنية غائب تماماً عن الظاهرة التي يصفها حسن حنفي تحت اسم التشكل الكاذب . فلا المادة التي تتخلى عنها الحضارة الناقلة ولا المادة التي تأخذها عن الحضارة المنقولة عادمة الشكل . بل هي على العكس تامة التشكيل والتكوين . وما دام حسن حنفي يصر على وصف هذه المادة بأنها لغوية خالصة ، فلا جدال في أن الألفاظ ، من حيث هي أوعية للمعاني ، يمكن أن تعد نماذج لسبق التكوين . وقد تكون اللدائنية في

هذه الحال صفة للمعاني، ولكنها ليست بحال صفة للألفاظ التي لا تتغير مورفولوجيتها مهما تغيرت دلالاتها . ثم إن هذه المغالطة بصدد الموصوف تقترن بمغالطة بصدد الوصف : فهذا «التشكل»، الذي ما هو بتشكل بحكم غياب شرط اللدائنية ، لا يحتمل الوصف بأنه «كاذب » بحكم غياب شرط الجبرية . فليست الحضارة المنقولة هي التي تفرض بلوراتها أو قوالبها أو ألفاظها على الحضارة الناقلة ، بل أن الحضارة الناقلة هي التي «تترك لغتها الأصلية التي أصبحت قديمة لا تستطيع التعبير عن الأفق الجديد الذي وجدت نفسها فيه» لتتبنى لغة الحضارة المنقولة «الأكثر قدرة على التعبير» عن «المضامين الجديدة المعاصرة». فلو جاز الكلام هنا عن «تشكل» لما جاز وصفه إلا بأنه «حقيقي». ذلك أن الظاهرة الموصوفة ظاهرة اختيارية أكثر منها ظاهرة جبرية. ولا غرو ألا يستطيع حسن حنفي هنا مجاراة شبنغلر في حديثه عن «نسغ الحقد» الذي يسري في عروق الحضارة الجديدة على الحضارة الأجنبية التي تشد وثاقها إليها بأغلال قوالبها القديمة . فحيثما ينعدم الإكراه لا يكون ثمة مجال للكره . وعلاوة على الجبر فإن «للتشكل الكاذب » عند شبنغلر معنى «التعتيق»، بينما له في النصوص الثلاثة التي بين أيدينا، علاوة على الاختيار، معنى «التجديد». فما تنعتق منه الحضارة الجديدة ليس القوالب البالية المفروضة عليها من حضارة مخارجة لها وأعتق منها، بل ما تقادم وتهارم من قوالبها هي نفسها وما بات عاجزاً من الألفاظ عن التعبير عن قوة الحياة التي ما تزال تنبض في عروقها . ومن هنا فإنه لتناقض أن توصف هذه الظاهرة ، التي تتيح للحضارة الناقلة أن تبقى معاصرة للعصر ، بأنها «تشكل كاذب» إلا إذا فرضنا ـ وليس هذا فرض حسن حنفي طبعاً ـ أن هذه الحضارة لا قدرة لها على المعاصرة أصلاً ولا تملك من الحيوية الذاتية ما يؤهلها للاستمرار في البقاء والتجدد .

إن المرء لا يملك إلا أن يتساءل عن سر افتتان حسن حنفي بفرضية التشكل الكاذب التي أحصينا نحو عشرين موضعاً ورد فيها ذكرها وتعريفها في كتاباته . وفضلاً عن أنها ، كما تقدم البيان ، غير مطابقة لموضوعها ولا تمت بصلة إلى فرضية شبنغلر إلا بالاسم[119] ، فإن حسن حنفي يصر إصراراً ملفتاً للنظر على تطبيقها على الحضارة العربية في طورها الإسلامي ، أي على وجه التحديد في الطور الذي أتاح لها فيه الإسلام ، برأي شبنغلر ، أن تنعتق نهائياً من كل تشكل كاذب .

ويخيل إلينا أن السر في هذا الافتتان لا يكمن في الموصوف «التشكل» بقدر ما يكمن في الصفة «الكاذب» . فبما أن «التشكل» هو ، في تأويل حسن حنفي للفرضية الشبنغلرية ، محض مرادف «للتأثر»، فإن امتياز هذه الفرضية يكمن في قابليتها للتوظيف ، لا في نفي التفاعل بين الحضارات فحسب ، بل حتى في نفي التأثر في حال وجود قرائن وأدلة قاطعة على حدوثه . فليس لأحد أن يماري، مثلاً ، في أن الفلسفة العربية الإسلامية استقت مباشرة من معين الفلسفة اليونانية عندما استعارت للفظ «الله» ألفاظ «المحرك الأول» و«العلة الأولى» و«العقل الفعال» و«الصورة المفارقة». وحسن حنفي يقر في أكثر من موضع، وهو العدو اللدود لمنهج الأثر والتأثر، بحدوث مثل هذا التأثر. ولكنه لا يشق عليه أن ينكر هذه البداهة ـ وإنكار البداهة استراتيجية أثيرة عند حسن حنفي ـ بالاعتماد على نظرية التشكل الكاذب . فنعم ، حدث تأثر ، ولكنه تأثر «كاذب»! ولنرَ ، من خلال النص التالي ، كيف يتيح «التشكل الكاذب» لحسن حنفي أن يمارس على أتم وجه منطقي هواية نفي الإثبات:

«عند الفلاسفة حدثت عملية حضارية أخرى يمكن تسميتها «التشكل الكاذب» ، يتم بواسطتها التعبير عن مضمون إسلامي أصيل في صورة لفظية من بيئة أخرى متاخمة . فالمعنى الذي ينتج في الغالب من فهم لنص أو تفسير له يعبر عنه بلفظ أجنبي أصبح شائعاً ومألوفاً، وصار جزءاً من ثقافة المفكر العامة . فمثلاً «العقل الفعال» اصطلاح من بيئة ثقافية مغايرة هي الثقافة اليونانية ، يمكن التعبير به عن المعنى العقلي لله في إحدى صفاته وهو العلم في نظرية النبوة أو القدرة في نظرية الخلق . فمن يطلق عليهم اسم «المشاؤون المسلمون» هم في الحقيقة مفكرون قاموا بالتعبير عن مضمون إسلامي أصيل في قالب لفظي انتشر في بيئتهم ، وتشبعوا به من ثقافتهم ، واستعملوه في لغتهم. فالتشكل الكاذب ظاهرة لغوية محضة خاصة بالاصطلاحات، ويعني التعبير عن معنى من البيئة الثقافية الأصلية بلفظ مستعار

من بيئة ثقافية أخرى دخل إلى البيئة الأصلية عن طريق الترجمة وأصبح شائعاً مألوفاً . والتشكل هنا يعني التعبير عن مضمون أصيل، وهو المعنى، في صورة مغايرة له مستعارة هي اللفظ، وهو كاذب لأنه لا يمس الجوهر أو المضمون ولا يمس إلا العرض وهي الصورة»[١٢٠].

وهذه الفكرة الأخيرة عزيزة جداً بطبيعة الحال على حسن حنفي، وهو ما يفتأ يرددها ويقلبها بأشكال شتى. وذلك هو الغُنْم الكبير الثاني لنظرية التشكل الكاذب التي تتيح له، على هذا النحو، لا أن ينفي التأثر في حال ثبوته فحسب، بل أن يدمغه أيضاً باللفظية والشكلية والعرضية والخارجية بكل إيحاءاتها التحقيرية: «لو كان هناك اتصال تاريخي بين حضارتين ، وظهر تشابه بين ظاهرتين ، فإن التشابه قد يكون في اللغة ، وفي هذه الحالة لا يكون أثراً وتأثراً بل هو استعارة . ولا يكون في المعنى أو في الشيء ، بل يكون في الشكل أو في الصورة ، واللغة هي صورة الفكر وشكله ووسيلة التعبير عنه. إذ أنه يحدث بنشأة حضارة ما وتطورها أنها تمتد حتى تصل إلى حدود حضارات أخرى سابقة عليها في الزمان ... فيحدث أن تسقط الحضارة الناشئة ألفاظها القديمة وتستعير ألفاظ الحضارة المجاورة وتستخدمها للتعبير عن المضمون القديم. وهذا هو ما يسمى بالتجديد. وهذه هي إحدى طرقه بالاستعارة اللغوية... وهي استعارة للشكل دون المضمون، وتجديد للصورة دون الفحوى... والاستعارة اللغوية على هذا النحو ليست أثراً أو تأثراً لأن الألفاظ مشاع بين الجميع»[١٢١].

وهذا التوظيف القيمي لفرضية «التشكل الكاذب»، التي هي في جوهرها معرفية، يأخذ في نص آخر، بالإضافة إلى البعد الدفاعي، بعداً هجومياً، جامعاً ـ كما في مفارقة الحجر الذي يصيب عصفورين ـ بين تكبير الذات وتصغير الآخر. ففي معرض المفاضلة المكروهة بين الأديان [١٢٢] ، وفي إشارة لا تخفي غرضها إلى العلاقة بين الفلسفة اليونانية الرومانية «الوثنية» والديانة المسيحية الناشئة يقول صاحب مشروع «اليسار الإسلامي» : «إن الحضارة القديمة تغلبت على الدين الجديد وتغلغلت إلى مضمونه وأصبحت بديلاً عنه في حين أن الوحي الإسلامي استطاع تمثل نفس الفلسفة فيما بعد واحتواها وأخذها وسائل للتعبير دون أن يفقد جوهره ومضمونه. لقد شكلت الفلسفة القديمة الدين المسيحي تشكلاً حقيقياً في حين أنها شكلت الوحي الإسلامي تشكلاً كاذباً »[١٢٣].

وإن لفرضية «التشكل الكاذب» مكسباً ثالثاً بعد . فالفكرة التي لا يني حسن حنفي يديرها كالاسطوانة هي أن «حضارتنا الآن تمر بمرحلة تاريخية مشابهة للمرحلة الأولى»[١٢٤] ، وأن «موقفنا الحضاري يواجه اليوم نفس الظروف» التي واجهت «موقفنا الحضاري الأول »[١٢٥] ، وذلك «من حيث أننا في لقاء مع حضارة معاصرة، هي الحضارة الغربية، كما كنا من قبل في لقاء مع حضارة مغايرة هي الحضارة اليونانية »[١٢٦]. فالتقابل في الحالين هو بين «حضارة ناشئة وحضارة غازية »[١٢٧] ، إذ كما «واجه تراثنا الناشىء التراث اليوناني الوافد» قبل اثني عشر قرناً ، كذلك فإننا «منذ أوائل القرن الماضي في مواجهة مفتوحة مع التراث الغربي »[١٢٨] الوافد علينا بدوره «من حضارة غازية تدعي العالمية»[١٢٩] . والتشابه بين الموقفين لا يقف عند هذا الحد، بل يتعدى ذاته إلى التطابق؛ فنحن في الواقع ـ وكما سبق لنا أن رأينا – إزاء «ظاهرة واحدة تتكرر مرتين»، إذ كما «تم الالتقاء الأول بعد عصر الترجمة في القرن الثاني الهجري، تم اللقاء الثاني أيضاً بعد عصر الترجمة الثاني ابتداء من القرن الثامن عشر بعد الحملة الفرنسية على مصر حتى الآن »[١٣٠]. وأن تكون «الترجمة» عن حضارة غازية هي القاسم المشترك بين الموقفين، فهذا معناه أن ما يصدق على الموقف القديم ـ الذي حكمته ظاهرة التشكل الكاذب ـ يمكن أن يصدق بصورة شبه حرفية على الموقف الجديد . وخلافاً لما قد يتبادر إلى الذهن للوهلة الأولى ، فإن فرضية التشكل الكاذب لا تؤدي دورها في خدمة الماضي وحده وتصفيته من «الأثر الخارجي» ، بل تؤديه كذلك في خدمة الحاضر الذي تمس به الحاجة ـ وربما أكثر من الماضي ـ إلى التطهير . وهكذا فإن «إعادة بناء الموقف القديم» ترمي، في المقام الأول، إلى السيطرة على «الموقف الحالي». و«الغاية من معرفة العمليات الحضارية التي ظهرت في تراثنا القديم في محاولته تمثل الحضارات المجاورة هي إعادة الكرة مرة ثانية مع الحضارات المجاورة وعلى رأسها الحضارة الغربية وتمثلها وطيها داخل حضارتنا

الناشئة»[١٣١]. بهذا المعنى يصح القول بأن «التشكل الكاذب» هو بمثابة أوالية دفاع ضد الحصر الذي يفرزه الموقف الحضاري الراهن الذي هو إلى حد بعيد موقف لامسيطر عليه؛ أوالية دفاع من شأنها تهدئة عقدة «اللهاث الحضاري» و«الفجوة» الآخذة بالاتساع باستمرار، وخوف الموت بـ«الصدمة» أو بالأحرى بـ«التخمة الحضارية» تحت اكوام «النصوص المترجمة»[١٣٢]. ولكن كما في معظم المواقف العصابية فإن أوالية الدفاع تقوم هنا على مغالطة ، أو على «مسكوت عنه» كما يحلو للبنيويين أن يقولوا. فإذا صح أن «الحاضر يكشف عن الماضي، والماضي يعود حياً في الحاضر» من خلال «إعادة بناء الموقف»[١٣٣] ، إلا انه لا يصح إطلاقاً إقامة علاقة مساواة بين الموقفين ، القديم والجديد ، والقول «إننا أمام ظاهرة واحدة تتكرر مرتين». إذ ليس صحيحاً أولاً أن عصر الترجمة الثاني يكرر عصر الترجمة الأول. فعلى الرغم من وجود عنصر مشترك هو «الترجمة» فإن العصر الحاضر لا يحتمل المقارنة مع العصر القديم لأننا اليوم في موقع «التبعية» بينما كنا بالأمس في موقع «الريادة» حسب التعبير المفضل عند حسن حنفي. وليس صحيحاً ثانياً أن التقابل في الحالين هو بين «حضارة ناشئة وحضارة غازية». فالحضارة العربية الإسلامية عندما فتحت حدودها أمام الفلسفة اليونانية كانت في أوج نضجها ولم تكن «ناشئة». كما أن المادة الفلسفية اليونانية لم تكن آتية من حضارة «غازية»، بل من ثقافة آبدة، متخلفة عن حضارة منقرضة، ولم يبق لها من أشكال الوجود سوى المخطوطات وبعض مراكز التعليم المهاجرة . وهذه الثقافة، المستمرة على كفاف بعد فناء الحضارة التي أنتجتها، غير قابلة بحال من الأحوال للمقارنة مع الحضارة الغربية الحديثة التي اجترحت ما لم يتمكن أعظم فاتح في التاريخ ـ الاسكندر المقدوني ـ من اجتراحه ، وهو اتخاذ العالم بأسره مسرحاً لغزوها ، واندفاعها إلى غزو الفضاء بعد انتهائها من غزو الأرض .

ولكن فرضية التشكل الكاذب لا تفيد فقط في بث ضرب كاذب من الطمأنينة ومن تهدئة للحصر بما تبثه في الذات المحصورة من اعتقاد بالقدرة على السيطرة على الموقف الحالي من خلال مماثلته بالموقف القديم ، بل كذلك في دفع «شبهة التأثر الخارجي» الذي هو، بالإضافة إلى اللاشعور، معادل التأنيث أو الخصاء كما سنرى. فكما تشكلت الفلسفة العربية الإسلامية بالفلسفة اليونانية تشكلاً كاذباً، فأخذت عنها ألفاظ «العقل الفعال» و«المحرك الأول» و«واجب الوجود» و«الصورة المفارقة» بدون أن يكون في الإمكان القول إنها وقعت تحت تأثير التراث اليوناني، كذلك فإن الثقافة العربية الحديثة تستطيع أن تغرف على سعة من معين «ثقافة العصر وهي الثقافة الأوروبية» وأن تأخذ منها «ألفاظ التقدم والإنسان والزمان والفعل والجماهير والسلوك والصراع والطبقة والتاريخ والتحرر والشعب» بدون أن يتعدى هذا التأثر «الاستعارة اللفظية»[١٣٤] . فهو لن يكون اليوم، مثله بالأمس، سوى تشكل «كاذب» .

واضح إذن أن فرضية «التشكل الكاذب».'ستطالة لا غنى عنها للتطهرية الحضارية. فهي أداة للتصفية الدائمة، لا تتعقب أثر الآخر إلا لتمحوه، ولا تضعه بين قوسين إلا لتحذفه . والصراع مع هذا الآخر قد يكون في مقدماته صراعاً على المُلك ، ولكنه في نتائجه صراع على الكينونة . فكأن النمط الوحيد لامتلاك الآخر هو تدميره. وقد يكون الملك أو عدمه جزئياً، ولكن التدمير لا يمكن إلا أن يكون كلياً.

المكافىء القبتناسلي للتطهرية الحضارية

هذا الشكل التدميري من الامتلاك ـ وهنا تعود المعطيات السيكولوجية إلى فرض نفسها ـ يجد نموذجه الأولي في الغريزة الاستحواذية الطفلية. فالطفل هو الكائن الوحيد الذي يمكن أن يخيل إليه أنه يمتلك ثدي الأم بافتراسه أو أنه يستحوذ على الدمية بتحطيمها. وليس من الصعب أن نعرِّف التطهرية الحضارية ـ ولازمتها فرضية التشكل الكاذب ـ بأنها موقف طفلي من العالم . فالغريزة التي تصدر عنها هي الغريزة الاستحواذية بتأويلها الطفلي. فهي لا تقيم علاقة مع الموضوع إلا لتنفيه . «ذلك أن الاستحواذ على شيء ما يتطلب الاعتراف به على أنه غير الذات؛ ولكن حالما يتم الاستحواذ عليه يدخل هذا الشيء في ممتلكات الذات. فهي إذن تتضمن العلاقة مع الموضوع وتنفيها في آن معاً»[١٣٥].

هذا التذويب لغير الذات في ممتلكات الذات يجعل الغريزة الاستحواذية الطفلية أحقّ بأن توصف بأنها غريزة امتصاصية ، أو حتى ابتلاعية. فالموضوع أو الآخر لا وجود له إلا برسم الابتلاع من قبل الذات أو الأنا. وحسن حنفي لا يتردد في استخدام التعبير. فعنده أن «ما حدث من نقل ابن رشد وغيره من المفكرين العرب والمسلمين إلى الغرب» لم يكن إلا «نوعاً من ابتلاع الشرق للغرب »[١٣٦]. وصحيح أن حسن حنفي يحاول التخفيف من وقع الكلمة، أو بالأحرى من عريها، بإضافته أن «هذا الابتلاع لم يكن نتيجة غزو عسكري... ولكنه نتيجة لانتشار حضاري طبيعي»، ولكنه يصر بالمقابل على أن «الابتلاع» لا «التفاعل» هو قانون العمليات الحضارية لأنه لا مناص من أن تكون هناك والأنوثة، بين طرفين موجب وسالب. ولا يندر أيضاً أن توصف بعض العمليات الحضارية المقترنة بالعنف بأنها فتوحات ، وفي مثل هذه الحال لا يندر أن توصف بعض القارات أو الأراضي المفتوحة بأنها عذراء أو بكر . بل ولا يندر، في بعض الحالات الهمجية ، أن يمارس الشعب الفاتح بحق الشعب المفتوح عمليات خصاء جماعية .

والواقع أن عملية التأثير والتأثر بين الحضارات قابلة لأن تقرأ، من قبل اللاشعور الفردي والجمعي على حد سواء، على أنها فعل مجامعة. ولكن في «حضارة مسيطرة وحضارة تابعة»[١٣٧].

نحن إذن هنا أمام حالة موصوفة من حالات الهوية السلبية، أو ما يسميه هيغل التكوين السلبي للذات تأسيساً على نفي الآخر. وبديهي أنه عندما يكون وجود الآخر مستشعراً على أنه انتقاص لكينونة الذات، وملكه على أنه استلاب لها، فإن كل إمكانية لقيام علاقة تبادلية بينهما تنعدم. ذلك أن التبادل، أو التفاعل، لا يمكن أن يقوم إلا انطلاقاً مما تصح تسميته بـ«جدلية النقص والفيض». إذ «كلما زادت الذات تفرداً وأدركت ذاتها على أنها مغايرة للآخرين، ازداد وعيها بافتقادها إلى شيء ما يملكه الآخرون »[١٣٨]. وبعبارة أخرى، إن التبادل - وهنا التفاعل الحضاري - يقوم فقط متى ما كوَّنت الذات ذاتها على أنها فيض يحتاجه الآخر ونقص يحتاج إليه الآخر، ومتى ما كونت الآخر على منوال تكوين ذاتها، أي باعتباره فيضاً تحتاجه ونقصاً يحتاجها. وهذا على العكس تماماً من الرؤية الطفلية اللاتبادلية للعالم التي لا تعيش فيض الآخر إلا على أنه نقص لها، ولا ترى من سبيل إلى زيادة ممتلكات الذات إلا بتجريد الآخر من ملكه .

ومن وجهة النظر السيكولوجية التي نحن بصددها الآن، تقدم الحياة الحبية للإنسان النموذج الأكثر طبيعية والأكثر اكتمالاً للعلاقة التبادلية. فالحياة الحبية للإنسان الراشد، أو الجنسية التناسلية على حد تعبير فرانكو فورناري، تفترض، أول ما تفترض، «تواجداً متواقتاً ومتبادلاً للفائض والناقص »[١٣٩]. ذلك أن جدلية الفيض والنقص هي المقوِّم الأساسي للهوية الجنسية، سواء أكانت مذكرة أم مؤنثة. فـ«الهوية الجنسية تفترض الاعتراف بكون الذات مالكة لعضو تناسلي من جنس محدد، ومحرومة في الوقت نفسه من الجنس الآخر »[١٤٠]. ومن ثم فإن الجدل الذي يجمع بين الهويتين في العلاقة التبادلية جدل رباعي الحدود، أو ثنائي مزدوج: «إن الهويتين، المذكرة والمؤنثة، إذ تضعان نفسهما على أنهما وفرتان للذات تضعان أيضاً نفسهما على أنهما فاقتان بالإضافة إلى فوائض غير الذات »[١٤١]. وبما أن الذات التناسلية تتعرف نفسها في الملك والحرمان معاً، في امتلاكها لعضو تناسلي وافتقادها للعضو الآخر، فهي بالتعريف ذات جزئية. وبهذا المعنى فحسب تكون نظرية أفلاطون عن انشقاق الكائن الكلي صحيحة: فمن هذا الانشقاق تتولد ذات جزئية هي بحاجة إلى ذات جزئية أخرى. ومن هنا حتمية الانفتاح على الآخر والتبادل .

ولكن الشكل الراشدي، أو التناسلي، ليس هو الشكل الوحيد للحياة الحبية عند الإنسان. فهناك أيضاً الجنسية الطفلية، أو القبتناسلية. والحال أن «نفي الحاجة إلى موضوع آخر غير الذات هو السمة المميزة لكل الجنسية الطفلية، من حيث هي جنسية استمنائية متمركزة حول التخييلات أكثر منها حول موضوعات واقعية »[١٤٢]. وقد كنا رأينا أن التخييلين الأكثر مركزية في الجنسية الطفلية هما تخييل العضو التناسلي الواحد الوحيد وتخييل الوالد الواحد الوحيد اللذان هما لوهم كلية القدرة بمثابة اللحمة والسدى. والأسطورة المناظرة لوهم كلية القدرة هي أسطورة الكائن الكلي المكتفي بذاته والذي يعيش كل

ما هو ليس إياه على أنه استلاب لوجوده. وبخلاف العضو التناسلي الجزئي، المذكر أو المؤنث، الذي يؤسس العلاقة التبادلية بحكم أن فيضه ونقصه ما هما بكذلك إلا بالإضافة إلى فيض ونقص العضو التناسلي الجزئي المناظر، فإن العضو القبتناسلي الكلي، الذي هو موضوع تنازع لا تبادل، يقيم مع العالم علاقة من نمط نرجسي مطلق محورها الامتلاك التام أو الاستلاب التام: «إن القبتناسلية، الواقعة تحت هيمنة الميل إلى تملك الأشياء الجيدة والميل إلى انتباذ الأشياء السيئة، تقف خارج دائرة التبادل، وذلك بقدر ما يكوِّن الأنا القبتناسلي نفسه من خلال تملك كل شيء جيد وبقدر ما يكوِّن الآخر كموجود يحتوي في ذاته على الشيء السيء المتغوَّط، في إطار علاقة تقابل ضدي مناقضة لعلاقة التقابل التناظري التي تميز الأنا في العلاقة التبادلية التناسلية»[١٤٣].

وبقدر ما تؤهل التناسلية الراشدية لقيام نمط واقعي وموضوعي من العلاقات مع العالم الخارجي وموضوعاته ـ ومن هنا تضامنها الذي سلفت الإشارة إليه مع نمو الملكات المنطقية ـ فإن القبتناسلية الطفلية، التي تتعاطى مع تخييلات وأوهام (صورة الكائن الكلي، صورة العضو التناسلي الواحد الكلي، الخ)، تنزع على العكس إلى إقامة نمط رمزي في التعامل مع العالم الخارجي. فهذا العالم يتجرد من صلابته الواقعية، الموضوعية، ليتحول بدوره إلى مادة هلامية قابلة للتشكل بشكل التخييلات والأوهام الناشطة على مسرح الذات النرجسية. وبعبارة أخرى، إن العالم يكف عن أن يكون عالم موضوعات ليصير عالم رموز. وهذه الرموز جنسية بالضرورة أو وثيقة الصلة على أي حال بالتصور الجنسي للعالم. آية ذلك أن الجنسية القبتناسلية نهمة، كتب عليها ألا تعرف الشبع أبداً. إذ أن المادة التي تتغذى بها ـ الأوهام ـ هي بذاتها مولِّدة للجوع. فهل يطفىء السراب العطش أم يزيده اعتمالاً؟

ومن منظور الرمزية الجنسية تقدم العلاقات بين الحضارات حقلاً فائق الخصوبة للترميز. فالتلاقي بين حضارتين غالباً ما يوصف بأنه تلاقح، والتلاقح غالباً ما يوصف بأنه خصب أو عقيم، وغالباً ما يجمع، كما في الإيديولوجيا السائدة عن الذكورة الحالة التي نحن بصددها فإن قراءة هذا الفعل أصح بأن توصف بأنها قبتناسلية منها بأنها تناسلية . فليس ما بين الحضارات ـ وهنا الشرق والغرب ـ تفاعل، أي علاقة تبادلية، بل امتلاك واستلاب، أي علاقة استحواذية. فالطرفان في هذه العلاقة ليسا شريكين يؤسس كل منهما ذاته على أنه «فاقة ووفرة معاً، نقص وفيض معاً... نقص يتأمل ذاته في فيض الآخر وفيض يتأمل ذاته في نقص الآخر»[١٤٤] ، بل هما بالأحرى عدوّان يعتقد كل منهما أن تأثره بالآخر خسارة له وتأثيره في الآخر كسب له، وأن فعله في الآخر توكيد لذكورته المطلقة، أي لامتلاكه العضو الفالوسي الكلي الجنس، وأن انفعاله بالآخر إشهار لحرمانه من هذا العضو السحري، وعلامة دامغة بالتالي على تأنيثه وخصائه. ومن هنا ترزح علاقة التأثير والتأثر تحت وطأة إزدواجية وجدانية بالغة التوتر: فمن يحتل موقعه في القطب المؤثِّر يكن كمن يرتع في النعيم، ومن يحتل موقعه في القطب المتأثر يكن كمن يقبع في الجحيم. «إن الذات القبتناسلية تكوِّن ذاتها على أنها تسلسل دائري لامتلاك مطلق ينقلب إلى استلاب مطلق، في شبه دائرة يتعاقب فيها النعيم والجحيم الخياليان بلا انقطاع. أما التكوين التناسلي فلا يحتاج بالمقابل إلى جحيم أو نعيم، لأنهما كيانان خياليان. فمن خلال التناسلية تعرف الذات كيف تقبل نقص شيء ما بدون أن تشعر أنها مأخوذة في استلاب الجحيم، وتعرف في الوقت نفسه أنها تمتلك شيئاً ما بدون أن تعتقد من جراء ذلك أنها تمتلك النعيم»[١٤٥].

إن التصور الجنسي الطفلي الذي يغالي في تقييم العضو التناسلي المذكر ويهوِّن من قيمة العضو التناسلي المؤنث، إذ لا يملك أن يتصور تبادلاً بين الذكورة ـ المترجمة إلى كلية قدرة ـ وبين الأنوثة ـ المترجمة إلى عجز وعنة ـ لا يملك كذلك، عندما يدرج الأنتروبولوجيا الحضارية في مدوَّنة رموزه، أن يتصور تفاعلاً أو تكاملاً بين الحضارات. فالحوار الوحيد الذي في مستطاعه أن يتخيله للحضارات هو حوار السيد والعبد: «حضارة مسيطرة وحضارة تابعة»، «المعلم الأبدي والتلميذ الأبدي»، «ابن رشد هو الرائد وأرسطو هو الذي يتبع»، «الفارابي هو الأصل وأرسطو هو الفرع»، الخ .

ويبقى السؤال: إذا كان جدل السيد والعبد هو جدل العلاقة الاستحواذية، أي جدل العلاقة القائمة

على أنوية مطلقة لا تصون الحياة إلا عبر تدميرها، ولا تعترف بالآخر إلا بهدف استلحاقه بممتلكاتها، ولا ترمم طاقتها على الحياة إلا من خلال الاستدماج الهدمي لطاقات الحياة عند هذا الآخر، فمن هو المسؤول عن إنتاج وإعادة إنتاج هذه العلاقة؟ أهو السيد أم العبد؟

إن السؤال بحد ذاته قد يبدو خارجاً عن موضوعنا، كما أن إشكاليته تبدو وكأنها تسلم بأمر واقع يناقض تعريف الإنسان بالذات من حيث هو طاقة حرية، ولكن الإجابة عن السؤال تبقى ضرورية لأن الأنتروبولوجيا الحضارية ليست علماً وصفياً خالصاً، بل هي أيضاً ـ أو يجب أن تكون ـ علماً غائياً. ناهيك عن أننا لسنا هنا بصدد حالة فردية، بل أمام نمط سيكولوجي معمم ورد فعل جماعي يمكن استقراؤه لا في الحالة العربية وحدها، بل كذلك، وفي أرجح الظن، من خلال علاقة الحضارة الغربية بجميع الحضارات والثقافات المغايرة لها. آية ذلك أن الحضارة الغربية، التي ما صارت عالمية من خلال التفاعل مع الحضارات والثقافات المخارجة لها بل من خلال استلحاقها بها، والتي ما وحّدت العالم إلا من خلال تقسيمه إلى متروبولات ومستعمرات بالأمس، وإلى مراكز وأطراف اليوم، أنتجت وما زالت تعيد إنتاج علاقات تلاق حضاري أصح بأن توصف بأنها استحواذية تضادية منها بأنها تفاعلية تبادلية. فحيثما مرت عجلة هذه الحضارة ـ وهي لم تترك مكاناً لم تمر به ـ تركت شعوراً بأن «العلاقات بين الثقافات أحادية الطرف» بالضرورة: «الأولى معطية منتجة مبدعة وهي الثقافة الأوروبية، والثانية مستقبلة مجدبة فارغة خاوية وهي الثقافة غير الأوروبية»[١٤٦]. وإذا أخذنا بعين الاعتبار ملاحظة فرويد القائلة إن العقدة الأكثر تواتراً التي صادفها في ممارسته التحليلية النفسية هي عقدة الخوف لدى الذكور من التأنيث، فلنا أن نفهم لماذا يأخذ الدفاع ضد هذه العقدة شكل قلب للإشكالية الثقافية: فالخواء من الداخل والاستقبال من الخارج وفق النمط المؤنث المستوهم كان قدر الحضارة الغربية المنسوجة كل ماهيتها من الأثر الخارجي ـ ولا سيما العربي الإسلامي ـ بينما قامت الحضارة العربية الإسلامية على مبدأ ذكوري خالص، غير مشوب بلوثة الأنوثة، لأنها كانت في جوهرها «مرسلة» ولم تكن إلا عرضاً «مستقبلة». وإذا كانت الآية قد انعكست بالنسبة إلى الثقافة العربية الحديثة، فهذا محض ظاهر خادع: فهي لم تتشكل بالحضارة الغربية إلا تشكلاً كاذباً، وحتى ما استقبلته بوساطة هذا التشكل الكاذب لم يكن على العموم إلا «إرسالية» سبق صدورها عنها، وهو لا ينم عن لطخة تأنيثية بقدر ما ينبىء بدورة حضارية جديدة وفق إيقاع فالوسي (نهضة بعد سقوط). وعلى كل حال، إن التأثير الغربي، حتى في حال التسليم بوقوعه، مخفوض القيمة والفاعلية سلفاً، مثله مثل كل ما هو مؤنث، لأن «التراث الغربي يمكن اعتباره، على ما يقول القدماء، من علوم الوسائل، لا من علوم الغايات»[١٤٧].

لكن هذا القلب للإشكالية الحضارية، مهما أفلح في إنكار الواقع أو تنكيره، لا يفلح في إخفاء الأصل النفسي الذي يصدر عنه: فهو محض تعبير عن تفعيل عقدة الخصاء ونتيجة له. فإذا كانت «عقدة الخصاء تتفعل في كل مرة يحيا فيها الفرد، أذكراً كان أم أنثى، تجربة من تجارب «عدم الملك»[١٤٨]، فلا غرو أن تكون الحضارة الغربية مصدر تفعيل دائم لعقدة عدم الملك الأولى التي هي عقدة الخصاء، ما دامت قد نصّبت نفسها «مصدر كل علم، وما سواها من حضارات تعيش عليها، وتنتظر منها النظريات والمذاهب»، خالقة بهذا الموقف «انحراف الحضارات غير الأوروبية كلها، وانحسارها عن واقعها، وبترها من جذورها، والارتباط بالحضارة الأوروبية والدخول في فلكها»، مما جعل «بلغة هيجل... كل حضارة مغتربة، خارج نفسها، مرتبطة بشيء خارج عنها»[١٤٩]. علماً بأن جريرة الحضارة الغربية في الحالة العربية الإسلامية مضاعفة، فمع أنها «بنت» الحضارة العربية الإسلامية فإنها استخدمت سلاحها ـ وهو بالطبع سلاح مستعار نسبته من الأصالة كنسبة العضو المزدرع ـ أي كنسبة العضو الاصطناعي إلى الفالوس الحقيقي ـ أول ما استخدمته في طعن من أعارها إياه: «الأمة الأم... الأمة الإسلامية... قدمت له [للغرب] العلم والحضارة أثناء الحروب الصليبية وبعدها، فقابلها بعد ذلك بالغزو والاحتلال والسيطرة. علمتهم الأمة الإسلامية الرماية، فلما اشتدت سواعدهم رموها»[١٥٠].

ومرة أخرى تفرض الموازاة مع معطيات علم النفس نفسها. «إن نضج الإنسان معناه الانتقال من

العلاقة الاستحواذية والمجامعة التدميرية القبتناسلية إلى المرحلة التناسلية باعتبارها غريزة جنسية مرتبطة بعلاقة تبادلية. وهذه سيرورة لا تتم إلا إذا تم إشباع الغريزة الاستحواذية إشباعاً كافياً بفضل اكتمال عملية النمو». والحال أن سلوك الحضارة الغربية، الذي يتخذ هو الآخر شكلاً استحواذياً مسرفاً، يخلق موقفاً لا يساعد الحضارات والثقافات غير الغربية على تجاوز أزمة نموها أو على لأم شفتي الجرح الانتروبولوجي. فبالأمس كانت الحضارة الغربية مصدر آلام مادية ومعنوية تند عن الوصف بالنسبة إلى بقية العالم الذي تحول إلى مستعمرة لها. واليوم ما يزال المنطق الحديدي لهذه النزعة الاستنزافية، التي من شأنها أن تعيد إلى ما لا نهاية إنتاج إشكالية المراكز / الأطراف، ساري المفعول وإن يكن تلبس شكلاً اقتصادياً أكثر عقلانية وأكثر إخفاء لعلاقة العنف العاري التي حكمت إشكالية المتروبولات/ المستعمرات. ناهيك عن أن هذه الأنانية الاقتصادية [101] غالباً ما تقترن بنزعة استعلائية تصل إلى حد العنصرية السافرة أحياناً وتحتجب أحياناً أخرى خلف خطاب علموي. وبدون أن ندخل في مزيد من التفاصيل ليس هنا سياقه نستطيع أن نخلص إلى الاستنتاج بأن الحضارة الغربية، الموسومة هي الأخرى ـ وربما أكثر من كل حضارة أخرى ـ بميسم الغريزة الاستحواذية ، تخلق بالنسبة إلى الحضارات والثقافات المغايرة لها والمنجرفة في فلكها موقفاً لا يساعد شرائحها المثقفة على تجاوز ردود الفعل الطفلية، وحتى العصابية، التي ما تزال تميز أطروحاتها المكرورة، العُظامية والمنقطعة الصلة بواقع الأشياء، في مجال فلسفة الحضارة والتلاقي بين الثقافات. والحال أنه كما أن «العزوف عن كلية القدرة والاتجاه نحو طريق الواقع يفترض حدثاً واقعياً مخارجاً للطفل» يتمثل بـ«تكوين الأسرة باعتبارها مجال ثقة» وبـ«تلبية الوالدين الفعلية لحاجات الطفل بما ييسر نموه البدني والثقافي» [102] ، كذلك فإن الانتقال من الأطروحات الهذائية الطفلية التي تعتبر فلسفة الحضارة مجرد مجال للتنازع والاستئثار إلى اطروحات واقعية راشدة تتأول تلاقي الثقافات على أنه عملية تفاعل متبادلة يفترض بدوره «حدثاً واقعياً مخارجاً» يتمثل بـ«تكوين أسرة للبشرية جمعاء» تعيد تأسيس «حوار الحضارات» من منطلق الشراكة والتكامل وتبني بين الثقافات المتلاقية «مجال ثقة» ييسر لها عبور «الهوة» الحضارية، واستكمال عوامل نموها، والانعتاق من أسر الترميز الجنسي بتثبيتاته الطفلية المانعة للنمو. وبديهي أن المبادرة في هذا المجال تعود إلى الحضارة الغربية لأنها هي التي حفرت تلك «الهوة» ولأنها هي وحدها التي تملك في المرحلة الراهنة القدرة المادية، التقنية والمعرفية، لمد الجسور فوقها ولوصل ما انقطع في جغرافية العالم وتاريخه .

(١) في : شؤون عربية، العدد ١٥، ص ٢٤٣.
(٢) حسن حنفي ، التراث والتجديد (بيروت: دار التنوير، ١٩٨٠)، ص ١٥٣. وسنلاحظ بالمناسبة أن أوروبا خرجت فعلاً من مركز الثقل العالمي لصالح الجبار الاميركي. ولكن المنطق الانتقامي، المتجمد في الزمن والمجمِّد له، لا يستطيع ان يقرأ تحولات التاريخ. هذا فضلاً عن ان «خروج» أوروبا تم على يد «آخر» آخر.
(٣) في : الوحدة، العدد ٦ ، ص ١٣٥.
(٤) في . اليسار الإسلامي (كانون الثاني/ يناير ١٩٨١)، ص ٢١.
(٥) في : شؤون عربية، العدد ١٥، ص ٢٤١. وبالمناسبة، لقد حرصنا دوماً على تحاشي الإسراف والغلو والتعسف في تطبيق المنهج الذي التزمناه. ولكن لنا أن نلاحظ أن من الانجازات الأكيدة لهذا المنهج كشوفه في مجال تأويل الدلالية اللاشعورية للرموز واللغة الرمزية. والحال ان «الإشعاع»، كما هو معروف في أدبيات التحليل النفسي، هو رمز فالوسي بامتياز. ومن هذا المنظور نفسه يمكن أن يُفهم «التحجيم» ـ أي «الرد إلى الحدود الطبيعية» ـ على أنه فعل خصاء مضاد أو أوالية دفاع ضد مصدر التأنيث والخصاء الذي يتمثل بالانتشار أو التعملق الفالوسي للآخر.
(٦) حسن حنفي، دراسات إسلامية (بيروت: دار التنوير، ١٩٨٢)، ص ٩١.
(٧) انظر لاحقاً نقده للأشعرية مثلاً.
(٨) في . اليسار الإسلامي، ص ٣٤ ـ ٣٧.
(٩) لنستحضر في أذهاننا، ولو في اتجاه مضاد، نظرية بيير بورديو في وظيفة الثقافة من حيث هي «راسمال رمزي»
(١٠) علماً بأن التأويل وإعادة التأويل فن عصابي بامتياز.
(١١) حنفي، التراث والتجديد، ص ١٤٢.
(١٢) حسن حنفي، دراسات فلسفية (القاهرة. مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٨٨)، ص ٤٠٧ ـ ٤١٧.
(١٣) المصدر نفسه ص ٤٠٣.
(١٤) الموضع نفسه.
(١٥) حسن حنفي ، من العقيدة إلى الثورة، مج ٢: الإنسان الكامل (التوحيد)، ص ٦٠٠.
(١٦) المصدر نفسه، مج١، ص ٤٠.
(١٧) في · حنفي، دراسات إسلامية، ص ٢٠٧ ـ ٢٦٣.
(١٨) حسن حنفي، في فكرنا المعاصر، ط ٢ (بيروت: دار التنوير، ١٩٨٣)، ص ١١٩.
(١٩) حنفي، دراسات فلسفية، ص ٢٦١.
(٢٠) الإشارة هنا إلى رسالتيه بالفرنسية اللتين تقدم ذكرهما، وكذلك إلى رسالته الثالثة · مناهج التفسير، محاولة في علم اصول الفقه Les Méthodes D'exégèse: essai sur la science des fondements de la compréhension (Le caire: organisation générale des imprimeris gouvernementales, 1965). بأقسامها الثلاثة عن الشعور التاريخي والشعور الفكري والشعور الفعلي، علماً بأن تعريف الفينومينولوجيا عنده هو علم التجارب الشعورية.
(٢١) في : شؤون عربية، العدد ١٥، ص ٢٤٥.
(٢٢) حنفي ، من العقيدة إلى الثورة، مج ١، ص ٤٨٩.
(٢٣) في : اليسار الإسلامي، ص ٩٧.
(٢٤) المصدر نفسه، ص ٤٧.
(٢٥) المصدر نفسه، ص ٢٠ و٢٩.
(٢٦) حنفي، دراسات فلسفية، ص ١٩٣.
(٢٧) حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مج ١، ص ٢٣١.
(٢٨) حنفي، دراسات فلسفية، ص ١١٧.
(٢٩) حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مج١، ص ٢٣١.
(٣٠) حنفي، دراسات فلسفية، ص ٣٢.
(٣١) حسن حنفي، الحركات الإسلامية في مصر (بيروت. المؤسسة الإسلامية للنشر، ١٩٨٦)، ص١٩.

(٣٢) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٩٧.
(٣٣) حنفي، دراسات فلسفية، ص ٢٧٩.
(٣٤) الموضع نفسه. وبطبيعة الحال، وعملاً دوماً بقانون القلب إلى الضد من قبيل التعويض، فإن مؤلفنا لن يتردد في نصوص أخرى، وانطلاقاً دوماً من تأليه العقل، في قلب هجائه إلى مديح وفي القول: «الإسلام دين العقل، وذلك بنص القرآن الكريم (ذكر العقل في القرآن ٤٩ مرة) والحديث وبإجماع الأمة ورأي العقلاء. وقد قامت الحضارة الإسلامية كلها على العقل .. حتى أصبح الفيلسوف مرادفاً للمسلم، والإسلام مرادفاً للفلسفة» (دراسات فلسفية، ص ١٩٩ ـ ٢٠٠).
(٣٥) حنفي، دراسات فلسفية، ص ٢٧٩.
(٣٦) حنفي، المصدر نفسه، ص ٢٧٩.
(٣٧) المصدر نفسه، ص ٣٤ ـ ٣٥.
(٣٨) حسن حنفي، في فكرنا المعاصر، ط ٢ (بيروت: دار التنوير، ١٩٨٣)، ص ٦١.
(٣٩) انظر بهذا الصدد أعمال سمير أمين الأخيرة التي تعيد، على العكس، دمج الثقافة اليونانية بالجناح الشرقي والجنوبي للبحر الأبيض المتوسط.
(٤٠) حنفي، التراث والتجديد، ص ١٥٠.
(٤١) المصدر نفسه، ص ٨٠.
(٤٢) حنفي، في الفكر الغربي المعاصر، ص ٤٠٩.
(٤٣) لنا عودة إلى هذا «الأخذ اللغوي».
(٤٤) وكان الاتجاه الصوفي بحد ذاته والنظرية الاستشراقية بحد ذاتها لا يدينان بأي دين لأفلوطين!.
(٤٥) عدا هذا الإسقاط «الماركسي» على ابن رشد وتحويله إلى مفكر ذي نزعة جماعية، فإن تخريج حسن حنفي لقول ابن رشد بخلود النفس الكلية لا يفلح في حجب الحقيقة العنيدة التي تقول إن مفهوم النفس الكلية كان فعلاً مفهوماً يونانياً ولم يكن قط مفهوماً إسلامياً. ولسوف يقر حسن حنفي في نص لاحق بأن مفهوم خلود العقل الفعال والنفس الكلية ورثته البيئة العربية «عن الحضارات المجاورة»، وبأن الإسلام ساق على العكس «البراهين العقلية والحسية لإثبات خلود النفس الفردية» (التراث والتجديد، ص ١١٩).
(٤٦) حنفي، التراث والتجديد ص ٧٨.
(٤٧) حنفي، دراسات إسلامية، ص ١٢٣.
(٤٨) المصدر نفسه، ص ١٦٠.
(٤٩) المصدر نفسه، ص ١١٧.
(٥٠) المصدر نفسه، ص ١٦٠.
(٥١) المصدر نفسه، ص ١٣٢.
(٥٢) المصدر نفسه، ص ١٣٧.
(٥٣) المصدر نفسه، ص ١٥٤.
(٥٤) المصدر نفسه، ص ١٤٧.
(٥٥) المصدر نفسه، ص ١٩٥. ولنا أن نلاحظ هنا أنه إذا كانت البحوث الألسنية الحديثة قد أثبتت فعلاً ارتباط المنطق باللغة، فإن هذا الارتباط لا يلغي ـ بالمقابل ـ الاستقلال الذاتي للمنطق عن اللغة. ولهذا فإن القول بأن المنطق الأرسطي مرتبط باللغة اليونانية لا يعود صحيحاً كل الصحة عندما يقال إنه مرتبط بها «تماماً». أضف إلى ذلك أن المقدمة التي بنى عليها حسن حنفي محاكمته ـ ارتباط المنطق باللغة ـ كانت تقتضي منه أن يتكلم عن منطق عربي، لا عن منطق إسلامي. فقوله: «نظراً لارتباط اللغة بالمنطق تظهر بعض جوانب المنطق الإسلامي في الاستدلال عند ابن رشد» (الموضع نفسه) غير مستقيم منطقياً، لأن الإسلام دين وليس لغة.
(٥٦) فيلوسوفيا باليونانية: حب الحكمة.
(٥٧) تستغرق هذه المحاكمة ـ ونحن لا نتردد في استعمال هذا الوصف ـ ١٩ صفحة من أصل ٥٣ صفحة.
(٥٨) لا شك أن الإسلام دين عابر للقومية، ولكنه ليس نافياً لها. أفليس القرآن هو القائل: «وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا»؟.
(٥٩) من المحقق أن الحضارة العربية الإسلامية قامت على أساس ديني، ولكنها لم تلغ، وما كان لها أن تلغي التمايزات القومية واللغوية، وإلا كيف كان لحسن حنفي نفسه أن يتحدث في الموضع نفسه عن «قيام الدولة الأموية على الجنس =

= العربي، والدولة العباسية على الموالي من الفرس، والدولة العثمانية على الترك» ؟ (دراسات إسلامية، ص ٢١٥).

(٦٠) خلط بين اللغة الفطرية واللغة المكتسبة. فأن يتعلم الفارسية شيء وأن يتعلم اليونانية او الهندية شيء آخر، مثله في ذلك تماماً مثل العربي الذي يتعلم الفارسية او اليونانية.

(٦١) إذا صح ذلك ـ وعندنا أنـه صحيح ـ فكيف أجـاز حسن حنفي لنفسه أن يقـرأ التاريـخ العلائقي للحضـارة العربيـة الإسلامية على أنه تاريخ انغلاق؟.

(٦٢) للتو كان «ارتباط المنطق باللغة» كافياً لتكريس قيام منطق «إسلامي» في مواجهة المنطق اليوناني، وهـذا على الـرغم من أن المنطق، في مدّعاه على الأقل، تجريدي وعـابر للغـة ومن هذا المنظـور أيضاً نـوه حسن حنفي بإقـدام ابن رشد، في شرحه لكتاب «ما بعد الطبيعة» لأرسطو ، على «حذف كل ما هو مرتبط باللغة اليونانية نظراً لارتباط الفكر باللغة ونظراً لاختلاف اللغة العربية عن اللغة اليونـانية وبـالتالي اختـلاف الفكر الإسـلامي عن الفكر اليـوناني» حنفي، (دراسـات إسلامية، ص ١٨٤). ولكن في النص الذي نحن بصدده الآن تنقلب الآية: فالارتبـاط بين الفكـر واللغة منفكـوك، واللغة مكفوفة عن العمل، وهوية الفكر باقية على حالها سواء كتب المفكر بالعربية أو الفارسية أو التركية.

(٦٣) الإشكالية هنا مغلوطة، والسؤال الصحيح هـو التالي. هـل ينتمي التراث الإسـلامي المكتوب بـالفارسيـة إلى الحضارة العربية الإسلامية أم بالأحرى إلى الحضارة الفارسية الإسلامية؟ وكذلك القياس في التراث الإسلامي المكتوب بالتركية أو الأفغانية أو الأردية.

(٦٤) علماً بأن السهروردي نفسه يصرح بأن إحياء بعض هذا التراث هـو مقصده «كـان في الفرس أمـة يهدون بـالحق، وبه كانوا يعدلون حكماء فضلاء غير مشبهة المجوس، قد أحيينا حكمتهم النورية الشريفة التي يشهد بها ذوق أفلاطون ومَنْ قبله في الكتاب المسمى بحكمة الإشراق» (نقلاً عن دراسات إسلامية، ص ٢٢٣).

(٦٥) في الوقت الذي ينفي فيه حسن حنفي المصدر الفارسي للغة النور يورد الشـواهد التـالية التي تنطق بـالعكس المحض : «يقول السهروردي: «والنار ذات النور شريفة لنوريتهـا، وهي التي اتفقت الفرس عـلى أنها طلسم أرديبهشت، وهـو نور قاهر فياض لها»... ويقول السهروردي عن نور الأنوار. «وربمـا سماه بعض الفهلـوية بهمن» (وهـو الملاك). وكـذلك في حديثه عن الأنوار: «والأنوار التي شاهدها هرمس وأفلاطون، والأضواء المينوية ينابيع الخرة، والرؤى التي أخبر عنهـا زرادشت، ووقع خلسة الملك الصديق كيخسرو إليها، فشاهدها. وحكمـاء الفرس كلهم متفقـون على هـذا، حتى أن الماء كان عندهم له صاحب صنم من الملكوت سموه خرداد، وما للأشجار سمـوه مرداد، ومـا للنار سمـوه أرديبهشت، وهي الأنوار التي أشار إليها أنباذقلس وغيره»... ويقول كـذلك : « ويحصـل من بعض الأنوار القـاهرة وهـو صاحب طلسم النوع الناطق ـ يعني جبرئيل عليه السلام ـ وهو الأب القريب من عظمـاء رؤساء الملكـوت القاهـرة، روان نجش، روح القدس، واهب العلم والتأييد، معطي الحياة والفضيلة، على المزاج الأتم الإنساني، نـور مجرد، وهـو النور المتصرف في الصياصي الأنسية، وهو النور المدبر الذي هو اسفهبد الناسوت، وهو المشير إلى نفسه بالأنانيـة» (دراسات إسـلامية، ص ٢١٨ ـ ٢١٩).

(٦٦) لنستذكر بلا تعليق قول السهروردي نفسه : «وأودعنا علم الحقيقة كتابنا المسمى بحكمـة الإشراف أحيينا فيـه الحكمة العتيقة التي ما زال أئمة الهند وفارس وبابل ومصر وقدمـاء اليونـان يدورون عليهـا ويستخرجـون منها حكمتهم، وهي الخميرة الأزلية» (نقلاً عن: حنفي، دراسات إسلامية ، ص ٢٢٦).

(٦٧) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٢١٤ ـ ٢٢٥. ولنعرض رغمـاً عن كل شيء، أن السهـروردي كان فعـلاً مفكراً إسـلامياً «خالصاً»، نشأ في بيئة إسلامية «خالصة»، ووضـع مشكلة إسـلامية «خـالصة» هي مشكلـة وحدة المنهـج. فهل وحَّـد السهروردي فعلاً المناهج الإسـلامية؟ وهـل تجسدت وحـدة المناهـج هذه في حكمـة الإشراق ؟ بل هـل عرضت حكمـة الإشراق اصلاً لمشكلة وحدة المناهج؟ هنا ايضـاً ندع حسن حنفي يـرد على حسن حنفي ويفند في الختام كـل دعاوى مقدماته: «ولكن ماذا عن حكمة الإشراق ؟ هل استطاع السهروردي أن يحقق مشروعه وهو وحدة المنظر والـذوق؟ .. أم ظل ثنائياً؟ . الحقيقة أن السهروردي ظل كابن سينا ثنائياً فهو منطقي من ناحية يعتمد على العقل والبـرهان في نقـده للمنطق الأرسطي... ثم هو إشراقي من ناحية أخرى يعطينا تصوراً للعالم كنور ولدرجات العـالم كدرجـات من النور... ظلت الحكمة في جانب والإشراق في جانب آخر، أو ظل الفكر في الفكر، والوجود في الوجـود، ولم يستطع إقـامة الـوحدة الحقيقية الباطنية بين المنطق والوجود. لم يعطنا السهروردي منطقاً إشراقياً... وكنا نود أن نعلم ما هو منطق الإشراق ؟ وهل للإشراق منطق اسـاسـاً؟ وكيف يمكن عمـل منطق للإشراق، والإشراق بطبيعتـه لا يخضـع لقـواعد المنطق، بـل هو أساساً معرفة كشفية تندّ عن العقل ولا تحدث إلا بالذوق؟... وفي الحقيقة إن الطابـع النظري في حكمـة الإشراق غالب على الطابع المنهجي، وإنها أقرب إلى الفلسفة منها إلى المنهج. فالمنهج له أصولـه وقواعـده ومشاكلـه وتطبيقاتـه، ولكن حكمة الإشراق لم تعرض لمشكلة المنهج إلا في مقدمة المصنف التي يتحدث فيها السهـروردي عن أسبقية الحـدس على=

= البرهان، وأولوية التجربة الروحية على عرضها الفكري... ويظل القسم الأعظم من فلسفة الإشراق، حتى في الجزء الأول عن المنطق الإشراقي، نظرياً خالصاً » (حنفي، دراسات إسلامية، ص ٢٥٦ ـ ٢٥٨). واستكمالاً لرقصة المتناقضات هذه يتعين أن نشير إلى أن حسن حنفي كان عرَّف الإشراق بأنه «منهج»، وأقام موازنة بين «المنهج الإشراقي والمنهج الفينومينولوجي»، وكذلك بين «المنطق الإشراقي والمنطق الترنسندنتالي »، متهماً المستشرقين بأنهم هم الذين يقللون «من أهمية الجانب المنطقي في حكمة الإشراق ويركزون على الجانب الكوني، في حين أن الجانب المنطقي هو الذي يعرض لوحدة المنهج» (حنفي، دراسات إسلامية، ص ٢٤٠)

(٦٨) في: **اليسار الإسلامي** (كانون الثاني/ يناير ١٩٨١)، ص ٢٤. وفيما يتعلق بالعقل والحرية تحديداً باعتبارهما الاتجاهين الرئيسيين للوعي الأوروبي «المستوردين» بالترجمة عن الحضارة العربية الإسلامية، فمن الممكن أن نلاحظ من جهة أولى مع محمد أركون أن «فعل عَقَل ورد في القرآن تسعاً وأربعين مرة بدون أن يرد مرة واحدة لفظ **العقل**» (انظر محمد أركون، **الفكر العربي**، ط ٣، سلسلة «ماذا أعلم؟» (باريس: المنشورات الجامعية الفرنسية، ١٩٨٥)، ص ٦١ ـ ٦٢). العنوان بالفرنسية: La Penseé Arabe. أما فيما يتعلق، من الجهة الثانية، بمفهوم «الحرية»، فلنا أن نلاحظ مع فرانز روزنتال أنه إذا كان العرب عرفوا لفظ «الحر» منذ جاهليتهم، فإن لفظ «الحرية» لم يظهر لديهم إلا متأخراً، وابتداء من القرن الرابع أو الخامس الهجري. ومعادلة التأثر والتأثير هنا تكاد أن تكون معاكسة تماماً لما يذهب إليه حسن حنفي، إذ أن «العربية لم تعرف مصطلحاً يستخدم استخداماً عملياً للتعبير عن كل ما يحمله مفهوم الحرية من سعة، حتى جاء التأثير الغربي في مطلع العصور الحديثة فأعطى معنى جديداً لكلمة الحرية القديمة» (انظر فرانز روزنتال، **مفهوم الحرية في الإسلام**، ترجمة معن زيادة ورضوان السيد (بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٧٨)، ص ٢٤).

(٦٩) في: **شؤون عربية**، العدد ١٥، ص ٢٤٢

(٧٠) في: **اليسار الإسلامي**، ص ٢٥. من منظور محاولة مماثلة لبناء ما قد يصح وصفه بأنه «علم اقتصاد حضاري» على قاعدة من المصطلحات الماركسية المحوَّرة أو المعاد توظيفها، يؤثر أنور عبد الملك أن يستخدم بدل «التراكم الحضاري»، أو بالتوازي معه بالأحرى، تعبير «فائض القيمة التاريخي».

(٧١) ربما كان ينبغي المزيد من التخصيص والقول: «ما من شيء حسن فيها»، إذ لا أحد يماري في أن الحضارة الغربية ابدعت أشياء من عندياتها، ولكنها تعييناً في هذه الحال هي كل الأشياء «غير الحسنة»!.

(٧٢) في : **شؤون عربية**، العدد ١٥، ص ٢٤٢

(٧٣) حنفي، **دراسات فلسفية** ، ص ٢٠٠.

(٧٤) في المسيحية فقط يكون التناقض بين العقل والإيمان «جوهرياً»، أما في الإسلام «فلا شيء في الإيمان لا يقوم على العقل، ولا شيء في العقل، يناقض الإيمان. فإذا ما حدث تناقض بينهما في ذهن الفيلسوف فإنه يكون تناقضاً ظاهرياً محضاً» (حنفي، **دراسات إسلامية**، ص ٩٦).

(٧٥) حنفي، **دراسات إسلامية**، ص ٩٧.

(٧٦) في الواقع، لدينا نص آخر يمضي في الخلط إلى حد تخريج الالحاد على أنه إيمان، ولكن مع الإقرار هذه المرة بأن الإلحاد مقولة غربية منقطعة الصلة جينيالوجياً بالتراث العربي الإسلامي. «إن مقولات الإلحاد والعلمانية التي نشأت في حضارات أخرى ورفضها تراثنا القديم وبعض الحركات الإصلاحية الحديثة هي في صميمها التجديد الذي هو مضمون تراثنا القديم، فمعنى الالحاد في الحضارة الغربية يعني الإيمان في تراثنا القديم» (حنفي، **التراث والتجديد**، ص ٥٣).

(٧٧) لسنج، في: **تربية الجنس البشري**، ترجمة وتقديم وتعليق حسن حنفي (بيروت. دار التنوير، ١٩٨١)، ص ١١١.

(٧٨) المصدر نفسه، ص ١٠٩.

(٧٩) في. **اليسار الإسلامي**، ص ٤٧.

(٨٠) لسنج، المصدر نفسه، ص ١١٧.

(٨١) المصدر نفسه، ص ١١١ ـ ١١٢.

(٨٢) في: **اليسار الإسلامي**، ص ٢٥.

(٨٣) حنفي، **دراسات إسلامية**، ص ١٠٢ ـ ١٠٣. هذه النزعة الخلطية، التي تسمي الأشياء بغير أسمائها أو حتى بعكس أسمائها، فلا تتهيب من أن تعمِّد ضبط أسانيد الرواية «نقداً» للكتب المقدسة، تأخذ شكلاً فصامياً عندما تماهي بين تفسير الكتب المقدسة ونقدها في النص التالي: «لم يحدث التنوير الإسلامي عن طريق الشك في صحة الكتاب، فالكتاب وثيقة صحيحة تاريخياً بمقاييس النقد التاريخي، بل عن طريق مناهج التفسير» (لسنج، في **تربية الجنس البشري**، =

= ص ١١٢) ولنتخيل كم كان علماء التفسير أو الحديث المسلمون سيتعوذون بالله فيما لو وجد من يلقبهم في زمانهم بـ«نقاد الكتب المقدسة»! وعلى كل، وجرياً على مألوف عادته، فإن حسن حنفي هو نفسه أول من ينكر في نص لاحق أن يكون ضبط أسانيد الرواية نقداً، ولا حتى معرفة تاريخية: «إن التواتر يعطي أخباراً وأقوالاً وأفعالاً، ولكنه لا يعطي معرفة وتحليلاً لحوادث التاريخ ودلالاتها وقوانينها لا تأتي المعرفة التاريخية من التاريخ، بل من قال يقول أي من شخص ورواية، عن طريق السند. وما يأتي ليس فكرة جديدة أو قانوناً تم اكتشافه، بل قولاً مأثوراً معروفاً منقولاً حرفاً بحرف ولفظاً بلفظ» (حنفي، دراسات إسلامية، ص ٣٢٢). وفي فقرة تالية من النص نفسه يغلو في نقد «نقد الرواية» إلى حد اتهامه بالشكلية والخارجية لأن الشعور التاريخي الذي صدر عنه «كان شعوراً ناقلاً وليس مبدعاً، لا يصيغ قوانين حركة التاريخ بل ينقل الرواية من الأذن إلى الذاكرة إلى اللسان، من السماع إلى الحفظ إلى الأداء»، ناهيك أصلاً عن أن «مناهج الضبط والتحقق من صدق الرواية لم تستطع منع الوضع وتحريف الصحيح» (المصدر نفسه، ص ٣٣٥). وفي نص آخر ينفي حتى صفة العلم عن مناهج «النقد التاريخي» عند القدماء لأنها لم تنشأ بدافع الشك، بل «بدافع الحرص على صحة النصوص». ومن ثم فهي «علوم أقرب إلى التقديس والاحترام وأقرب إلى الإيمان الديني منها إلى البحث الأكاديمي الصرف. فكتب الحديث مثل «البخاري» تقرأ عادة للتبرك ولدرء الأخطار وجلب المنافع. وكتب التفسير مثل «الطبري» تحظى من الاحترام بقدر لا يسمح بالمناقشة والحوار. وكتاب «الأم» للشافعي أو «موطأ» الإمام مالك أو «مسند» الإمام ابن حنبل مواطن للتصديق ومصادر للمعرفة، وسيرة ابن هشام تتحد بشخص النبي ولا يجوز المساس بها» (حنفي، دراسات فلسفية، ص ٥٥).

(٨٤) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٩٣

(٨٥) حنفي، دراسات فلسفية، ص ١١٥.

(٨٦) في: شؤون عربية، العدد ١٥، ص ٢٤٢.

(٨٧) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٩٩.

(٨٨) المصدر نفسه، ص ٩٧ـ ٩٨.

(٨٩) المصدر نفسه، ص ٩٨.

(٩٠) الموضع نفسه.

(٩١) المصدر نفسه، ص ١٠١.

(٩٢) أي فكر ارسطو.

(٩٣) حنفي، دراسات إسلامية، ص ١٦٢.

(٩٤) حنفي، دراسات فلسفية، ص ١٠٧.

(٩٥) في: شؤون عربية، العدد ١٥، ص ٢٤٢.

(٩٦) حنفي، دراسات فلسفية، ص ١٦٧.

(٩٧) في: شؤون عربية، العدد ١٥، ص ٢٤٢.

(٩٨) حنفي، دراسات فلسفية، ص ٧٥.

(٩٩) في: شؤون عربية، العدد ١٥، ص ٢٤٥.

(١٠٠) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٢٨٨.

(١٠١) المصدر نفسه، ص ٢٩٥.

(١٠٢) في: شؤون عربية، العدد ١٥، ص ٢٤٣.

(١٠٣) حنفي، التراث والتجديد، ص ٥١.

(١٠٤) المصدر نفسه، ص ٨٠.

(١٠٥) المصدر نفسه، ص ١٥٤.

(١٠٦) حنفي، دراسات إسلامية، ص ١٢٦.

(١٠٧) المصدر نفسه، ص ١٩٤.

(١٠٨) المصدر نفسه، ص ١٢٦.

(١٠٩) حنفي، التراث والتجديد، ص ٧٠.

(١١٠) حنفي، في فكرنا المعاصر، ص ١٥٦ ـ ١٦٠.

(١١١) عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، مادة «شبنجلر» (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٤)، الجزء الثاني، ص ١٢.

(١١٢) أوسفالة شبنغلر، **افول الغرب**، رسم مورفولوجيا في التاريخ الكوني، العنوان بالفرنسية: Le declin de l'occident, esquisse d'une morphologie de l'histoire universelle. الترجمة الفرنسية بقلم م. تازروت (باريس: منشورات غاليمار، ١٩٤٨)، الجزء الثاني، ص ١٧٢.
(١١٣) الموضع نفسه.
(١١٤) المصدر نفسه، ص ٢٧٩.
(١١٥) مثلاً في حنفي. دراسات إسلامية، ص ٢١٦، وفي: **التراث والتجديد**، ص ١٤٢.
(١١٦) حنفي، **دراسات إسلامية**، ص ٢١٦.
(١١٧) حنفي، **في فكرنا المعاصر** ، ص ٦١.
(١١٨) حنفي، **دراسات إسلامية**، ص ٩٢.
(١١٩) بهذا المعنى لا يجانب حسن حنفي الحقيقة عندما يقول إنه منذ أن قرأ «الاصطلاح» لأول مرة وعرفه بالمصادفة وهو بصدد قراءة كتاب عبد الرحمن بدوي عن شبنغلر وهو يستعمل اللفظ «دون تطبيق نظرية اشبنجلر أو غيره».
(١٢٠) حنفي، **التراث والتجديد**، ص ١٤٢ ـ ١٤٣.
(١٢١) المصدر نفسه، ص ٨٠ـ ٨١، وبالطبع، يتفق لحسن حنفي، على عهدنا به، أن يناقض نفسه بنفسه حتى في هذا المجال. أفليس هو القائل في تعريف آخر لظاهرة التشكل الكاذب: «هي ليست مجرد ظاهرة شكلية، إذ بالتخلي عن اللفظ القديم البالي الذي لم يعد قادراً على التعبير وباستعمال اللفظ الجديد تظهر معانٍ جديدة وأبعاد لم تكن معروفة» (حنفي، **دراسات إسلامية**، ص ٢١٦)؟
(١٢٢) سبق لحسن حنفي نفسه، كما رأينا، التنديد بالمفاضلات التي من هذا القبيل
(١٢٣) في: **اليسار الإسلامي**، ص ٢٤. ولنا أن نلاحظ أن حديث حسن حنفي عن «الدين» المسيحي «الوحي» الإسلامي يدخل ضمن إطار المفاضلة إياها لأن لفظ «الوحي» لفظ ناطق بالمثالية وذو جدة لم يتأكله البلى وكثرة الاستعمال، بينما لفظ «الدين» بالمقابل «لفظ تقليدي لا يؤدي وظيفته في الإيصال و«قاصر عن أداء المعنى» ومثقل بـ«تاريخ طويل من المعاني الوافدة عليه» و«يشير إلى التاريخ أكثر مما يشير إلى الوحي» (حنفي، **التراث والتجديد**، ص ٩٨).
(١٢٤) حنفي، **دراسات إسلامية**، ص ١١٤.
(١٢٥) حنفي، **في فكرنا المعاصر**، ص ٥٦.
(١٢٦) المصدر نفسه، ص ٦١.
(١٢٧) حنفي، **في الفكر الغربي المعاصر**، ص ١٢.
(١٢٨) حنفي، **التراث والتجديد**، ص ١٥٢.
(١٢٩) المصدر نفسه، ص ٢٦.
(١٣٠) حنفي، **في فكرنا المعاصر**، ص ٦١.
(١٣١) حنفي، **دراسات إسلامية**، ص ١٥٨.
(١٣٢) المصدر نفسه ص ٩١.
(١٣٣) المصدر نفسه، ص ١١٥.
(١٣٤) حنفي، **التراث والتجديد**، ص ١١٠.
(١٣٥) فرانكو فورناري، **الثقافة والجنس** (باريس: المنشورات الجامعية الفرنسية، ١٩٨٠)، ص ١٥.
(١٣٦) في: **شؤون عربية**، العدد ١٥، ص ٢٤٢.
(١٣٧) لا ينفي حسن حنفي نظرياً احتمال قيام ندية ومساواة بين الحضارات، ولكنه يضيف هنا أيضاً القول: «أظن أن ذلك مجرد تعبير عن نوايا صادقة، ولكنه لن يتم من الناحية العملية»
(١٣٨) فورناري، **الثقافة والجنس**، ص ٣٠٦.
(١٣٩) المصدر نفسه، ص ٣٥.
(١٤٠) المصدر نفسه، ص ٣٠٥.
(١٤١) المصدر نفسه، ص ١٧.
(١٤٢) المصدر نفسه، ص ٨٤.
(١٤٣) المصدر نفسه، ص ١٤٨.
(١٤٤) المصدر نفسه ، ص ٢٢٤.
(١٤٥) الموضع نفسه.

(١٤٦) حنفي، **التراث والتجديد**، ص ٨٠
(١٤٧) حنفي، **في الفكر الغربي المعاصر**، ص ٣٤.
(١٤٨) فورناري، **الثقافة والجنس**، ، ص ١٤٥.
(١٤٩) حنفي، **في الفكر الغربي المعاصر**، ص ١٤ـ ١٥.
(١٥٠) **في. اليسار الإسلامي**، ص ١٦٢.
(١٥١) غالباً ما تبرر هذه الأنانية عقلانياً بتأسيسها على المحاسبة. ولكن المحاسبة، بصرامتها العقلانية الظاهرة، قد تخفي بحد ذاتها دوافع سيطرة واستحواذ من النمط الشرجي كما تصفه أدبيات التحليل النفسي، وبخاصة إذا كانت جزئية. وذلك هو، في اعتقادنا، واقع المحاسبة الغربية إلى حد ما على الأقل فلو كانت عقلانية وكلية حقاً لكان يفترض فيها أن تأخذ بعين الاعتبار، في بنود ميزانيتها التاريخية، جملة ما تدين به للشعوب المستعمرة سابقاً من فائض قيمة جرى (ويجري) نهبه منها وكان له، بالنسبة إلى الغرب، دوره الأكيد في اختصار مرحلة التراكم الابتدائي. وكما جرى التعويض من قبل ألمانيا على اليهود الذين وقعوا، سلالياً، ضحية الاضطهاد النازي، كذلك يمكننا تصور احتمال تعويض جماعي تدفعه البلدان المتقدمة للبلدان المتخلفة سداداً لذلك الدَّيْن التاريخي، وهذا بدون أن نتكلم عن «ديات» الملايين والملايين من الضحايا البشرية للاستعمار.
(١٥٢) فورناري، **الثقافة والجنس**، ص ١٦٤.

إن التخييل الذي يكمن وراء فكرة التطهرية الحضارية ـ التي تتلبس هنا طابعاً وسواسياً تجوز معه قراءتها على أنها مجرد مكافىء على مستوى الثقافة لهاجس النظافة والاغتسال في التشكيلات الارتجاعية العصابية ذات الأصول الشرجية ـ هو تخييل كلية القدرة. فوحده من يتوهم القدرة في ذاته على إيجاد ذاته من ذاته يستطيع أن يستغني ـ بالوهم طبعاً ـ عن الآخرين الذين يقرأ وجودهم في هذه الحال على أنه انتقاص لوجوده وحدّ لكلية قدرته، وهذا في العلاقات ما بين الحضارات كما في العلاقات مع الناس. والحال أن تخييل كلية القدرة ـ كما دلت مباحث بيلا غرونبرغر وإريك فروم وجيرار ماندل وجانين شاسغيه سميرجل وفرانكو فورناري ـ هو تخييل أموي،أي تخييل مرتبط بالطور العُظامي والفردوسي للجنين في رحم أمه ولكن كلية القدرة ليست هي الماهية الوحيدة أو المظهر الوحيد للتراث العربي الإسلامي في منظار حسن حنفي. فصحيح أن هذا التراث قد تبدى لنا حتى الآن، ومن مطل التطهرية الحضارية، وكأنه هو «الموجود الأول» الذي لا قبل قبله والذي لا بعد إلا بعده، أو كأنه هو «الموجود الكلي» الذي منه يمتح كل موجود وجوده والذي «تستطيع أن تجد فيه كل ما تريده» بما يغنيك عن اللجوء إلى الآخر، ولا سيما إذا كان هذا الآخر غربياً / غريباً يحمل اسم «هيغل أو ماركس أو فيورباخ». ولكن إلى جانب هذا الوجه الكلي والمجمل، ثمة للتراث وجه جزئي ومفصل يقع من الأول على طرفي نقيض. فذلك التراث الذي أطلق الأمة في دورة حضارية كبرى، والذي كان حتى للحضارة الغريمة، أي الغربية، البذرة التي أتاحت لشجرتها أن تضرب جذورها في «محور التاريخ» وفي «مركز الثقل العالمي» وأن تمد أغصانها وأوراقها فيئاً للمعمورة بأسرها، ذلك التراث عينه يتكشف عن أنه كان، في بعض مراحله على الأقل، وفي بعض أجزائه على الأقل، الجرثومة التي جعلت «خير أمة أخرجت للناس تنتهي إلى مثل ما انتهت إليه من استعمار وتخلف» .

وبالفعل، لقد كان كل ظننا حتى الآن أن تراث الأمة هو أثمن ما بحوزتها، لأنه «روحها» و «مصدر قوتها الرئيسية» و «محرك جماهيرها» ومحوِّلها «من الكم إلى الكيف» ومَعْبَرها إلى المعاصرة عبر الأصالة، من حيث أنه «هو الحارس للذات، وسبب وجودها وبقائها، والضامن لأمنها ضد أخطار الغير»[1]. وانطلاقاً من فعل التراث في الأمة أو استمرار فعله في الأمة، إذ هو الذي «يمدها بتصوراتها للعالم ويحدد قيمها ويوجه سلوك أبنائها»[2]، جرت صياغة نظرية التراث «كمخزون نفسي عند الجماهير» «قادر على تحريك الجماهير وحشدها» وبعثها «في دورة ثانية للتاريخ» بحيث تكتب لها من جديد «وراثة الأرض وإمامتها». فالتراث ليس فقط ما هو «موجود في المكتبات والمخازن والمساجد»، وليس فقط «هذا الكم الهائل من المخطوطات القديمة المنشور منها وغير المنشور»، وليس فقط «دراسة الماضي العتيق الذي ولّى وطواه النسيان ولا يزار إلا في المتاحف ولا ينقّب عنه إلا علماء الآثار»، بل هو فوق ذلك، وقبل ذلك، «جزء من الواقع ومكوناته النفسية» و «ما زال بأفكاره وتصوراته ومُثُله موجهاً لسلوك الجماهير في حياتها اليومية»[3]، وما زال بنصوصه فاعلاً «في سلوك الناس» ينشىء «الحركة من خلال الثبات ويحدث التغيير من خلال التواصل، فيتراءى الحاضر في الماضي، ويعيش الماضي في الحاضر، وتنطلق قوى التاريخ، وتتحرك الشعوب»[4]. ولكن ما نكاد نطمئن على هذا النحو، وبمقتضى نظرية «المخزون النفسي»، إلى أن «التراث القديم ما زال حياً في وجدان العصر»، حتى نباغت بأن هذه «الحيوية» هي في حقيقتها قاتلة للحياة، وأن الطاقة الصادرة عن ذلك «المخزون النفسي» هي طاقة ضغط وكبت لا طاقة تفتيح وتحرير. وهكذا، وعلى حين غرة، وكما في قصة ستيفنسون «**الدكتور جيكل والمستر هايد**»، يخلع التراث عنه وجه الأم الرحمية ليتبدى في وجه الأب المضطهد. فليست وظيفته، كما كنا توهمنا، أن يصنع الحياة، بل أن يئدها. والشواهد على هذه الفاعلية الخانقة كثيرة لا تحصى. ولكن ربما كانت أبلغها دلالة هي التالية:

ـ «القديم كما هو يكتم الأنفاس.. والحركة الفكرية لدينا هذه الأيام اجترار للقديم وتكرار لما وصل

إليه من صياغات فكرية وعلوم عقلية أو نقلية حتى طغى الموروث على واقعنا المعاصر، وأصبح فكرنا مشدوداً للقديم في حركة واثبة إلى الوراء بالنسبة لواقع في تقدم وتغير مستمر»[٥].

ـ «نحن نعمل بالكندي في كل يوم، ونتنفس الفارابي في كل لحظة، ونرى ابن سينا في كل الطرقات، وبالتالي يكون تراثنا القديم حياً يرزق يوجه حياتنا اليومية ونحن نظن أننا نبحث عن الرزق ونلهث وراء قوتنا اليومي !»[٦].

ـ «التراث حي يفعل في الناس ويوجه سلوكهم. وبالتالي يكون تجديد التراث... هو إطلاق لطاقات مختزنة عند الجماهير... وحل لطلاسم القديم وللعقد الموروثة وقضاء على معوقات التطور... وإلا ظل القديم شبحاً ماثلاً أمام الأعين يمثل أرواح الاسلاف التي تبعث من جديد، تتربص بالأبناء شراً إذا هم خرجوا من جُبَّتهم ورفضوا سلطانهم ولم يدينوا لهم بالطاعة والولاء»[٧].

وإزاء هذا الوجه الاضطهادي الذي ينبت للآباء التراثيين، يتكشف المشروع البنوي لتجديد التراث على أنه، إلى حد بعيد، مشروع هدمي، وليس مشروع إحياء كما لا بد أن يكون توارد إلى الذهن: «مهمة **التراث والتجديد** حل طلاسم الماضي مرة واحدة وإلى الأبد، وفك أسرار الموروث حتى لا تعود إلى الظهور أحياناً على السطح وكثيراً في القاع. مهمته هي القضاء على معوقات التحرر واستئصالها من جذورها. وما لم تتغير جذور التخلف النفسية كالخرافة والأسطورة والانفعال والتأليه وعبادة الأشخاص والسلبية والخنوع، فإن الواقع لن يتغير... مهمة **التراث والتجديد** التحرر من السلطة بكل أنواعها، سلطة الماضي وسلطة الموروث، فلا سلطان إلا للعقل، ولا سلطة إلا لضرورة الواقع الذي نعيش فيه، وتحرير وجداننا المعاصر من الخوف والرهبة والطاعة للسلطة[٨].

وفي نص سابق بنحو عقد من الزمن على «**التراث والتجديد**» يجهر مؤلفنا بأن «المهمة» لا يمكن أن تكون أقل من «القضاء على الموروث القديم»، ويطالب بأن تعتمد «محاولاتنا لتأصيل تراثنا القديم» مبدأ الشك الجذري و «الهدام»، ولا تكتفي بمبدأ الشك المنهجي و «البنّاء»، لأن «الشك عند مونتاني قد يكون أنفع لنا من الشك عند ديكارت، حتى يتم القضاء على الموروث القديم. فقد يكون الشك المطلق أفيد لنا في مرحلتنا العقائدية الراهنة، والشك في العقائد الموروثة خير من استعمال العقل لتبريرها»[٩].

وفي النص نفسه ينتصر «للتوالد المذهبي» الذي كان أدانه غير مرة. فصحيح أن العقلية الأوروبية «فقدت التوازن وضاع منها التكامل» وباتت «في كل مرة تضع ما رفضته سابقاً أو ترفض ما وضعته من قبل» بالنظر إلى «ما تعودت عليه من توالد المذاهب المتعارضة»، لكن «هذا التوالد المذهبي مفيد للغاية لمثل مجتمعاتنا» ـ بالمقابل ـ نظراً إلى أن المذاهب «تُعتبر بالنسبة لحضارات غير أوروبية نماذج فكرية لما يمكن أن يكون عليه الفكر في صراعه مع التقليد للماضي»، ونظراً إلى أن هذه المذاهب المتعارضة «تعطي قوة رفض رهيبة للماضي بكل ثقله، وللموروث بكل الثقة الموضوعة فيه»[١٠].

ويعود في «**التراث والتجديد**» إلى تسجيل نقطة اعتراض رئيسية على التجديديين الخلّص من دعاة «الاكتفاء الذاتي للجديد». فغلطة هذه «الفئة من الناس» التي «تسبق الغالبية العظمى بمراحل وتنتهي إلى العزلة» تجاهلها أن التراث «أحد مكوِّنات الواقع» و«جزء من المخزون النفسي للمعاصرين»، «فهي على حق من حيث المبدأ وعلى خطأ من حيث الواقع، فتسرع بإعادة البناء والقديم ما زال قائماً، تبني فوق بنيان متهدم قائم دون أن تكمل الهدم لتعيد البناء من جديد»[١١].

إن جميع هذه الشواهد، وغيرها، تنم عن أن العلاقة بين القطبين الأبوي والبنوي، «التراث» و«التجديد»، هي علاقة متوترة، سلبية، بل عدائية. وأرجح الظن أن الصاعق المفجر لهذه الشحنة من العدوانية التي تنطق بها الشواهد السابقة هو الموقف الإحباطي الذي يعتقد «الأبناء» أن «الآباء» زجوا بهم فيه عندما وضعوهم أو تركوهم بلا سلاح ولا عدة مناسبة[١٢] في مواجهة حضارة متفوقة لا قبل لهم بها. وهو موقف يلخصه حسن حنفي بقوله في نص «قديم» له: «ما زلنا نواجه الحضارة المعاصرة بمقولاتنا القديمة... نحن نرزح تحت عبء التراث القديم في مواجهة التراث الغربي المعاصر»[١٣]. وبصرف النظر عن الطبيعة الاسقاطية لهذه العدوانية، التي تعزو إلى الآباء حفزات الكراهية التي تراود

الأبناء حيالهم (لنتذكر كلام حسن حنفي عن «أرواح الأسلاف التي تتربص بالأبناء شراً»)، فمن الممكن القول إنها لعبت في حالة حسن حنفي دوراً إيجابياً إذ استطاع، بدءاً منها، أن يطور موقفاً تقدياً من التراث وأن يصمم مشروعاً لإعادة بناء التراث وتجديده وقلبه «من تراث القهر إلى تراث التحرر»[١٤] ، وهو ما يمثل تجليته الحقيقية ومساهمته المتميزة في الدراسات التراثية .

وأول ما يلاحظه صاحب مشروع «التراث والتجديد»، وهو بصدد التأسيس النظري لهذا الموقف النقدي، أن نمط التحديث الإصلاحي الذي ساد في المجتمع العربي الإسلامي ابتداء من أواخر القرن التاسع عشر قد وجد نفسه مكرهاً، تحت ضغط مقتضيات «الدفاع عن الهوية ضد الغرب» ، على اتخاذ موقف «التزام بالتراث» وموقف «دفاع عن التراث» باعتباره ضمانة الهوية والأصالة، مما أبقى جهود الإصلاح والتنوير في القرن الماضي ومطالع القرن الحالي أسيرة المنافحة و «الموقف الخطابي» من التراث بدون أن تتجرأ على «أخذ موقف نقدي» منه وعلى خوض معركة النهضة على جبهة نقد تصورات العالم السائدة، لا على جبهة الهوية وحدها[١٥]. وهذا الغياب للموقف النقدي من التراث هو الذي قضى بالفشل سلفاً على جهود «الثورات العربية المعاصرة» عندما تصدت بدورها، إبتداءً من النصف الثاني من القرن العشرين، لقيادة عملية تحديث المجتمع العربي الإسلامي، وهو الذي فتح الباب على مصراعيه أمام الردة السلفية التي تجتاح اليوم العالم العربي الإسلامي، هذه الردة التي تعود، في أحد أسبابها على الأقل، إلى أن «الثورات العربية المعاصرة حاولت... تغيير الأبنية الاجتماعية والسياسية والاقتصادية دون تغيير مماثل على مستوى الأبنية الثقافية والقوالب الذهنية، فانقلبت إلى ثورة مضادة... وظهرت الحركة السلفية كبديل حتمي مطروح للحركة العلمانية كلها»[١٦] . آية ذلك أنه ما دام التراث «حاضراً في وجدان الأمة، مؤثراً فيها، يمدها بقيمها ويحدد تصوراتها ويوجه سلوكها... فمهما حاولت الحركة العلمانية أن تدعو إلى العقلانية والعلمية والتقدم والحرية والديموقراطية؛ فإن دعوتها ستصطدم لا محالة بميراث ألف عام... وطالما أن هذا الموروث لم يتصرف بعد، فإنه سيظل المنبع الأول الذي يغذي الحركات الإسلامية »[١٧]. وخطأ «الثورة العربية المعاصرة» من هذا المنظور أنها كانت «تحديثية» ولم تكن «تنويرية»، دعت إلى تطبيق العلم مثلاً ولكنها لم تأخذ « بالتصور العلمي للعالم»، فكان مثلها كمثل من يضع « العربة أمام الحصان لدى شعوب تتحكم أبنيتها الثقافية وقوالبها الذهنية في نظمها الاجتماعية واوضاعها السياسية »[١٨]. وعلى هذا النحو يعيد صاحب مشروع «التراث والتجديد» تأويل النظرية الماركسية الكلاسيكية عن جدل البنية التحتية والبنية الفوقية لا باتجاه إعطاء الأولوية للوعي على الوجود، وللايديولوجيا على القاعدة المادية، فحسب، بل كذلك باتجاه ترجمة ذلك الجدل إلى مفردات أكثر مطابقة في تصوره لواقع «المجتمعات التراثية»، وهي مفردات السطح والاعماق. ومن هذا المنطلق فإن تقصير «الثورة العربية المعاصرة»، الذي تأدى بها إلى «الردة» وإلى طفح مد السلفية، هو أنها حصرت نفسها بالسطح السياسي ـ الاقتصادي، وما تعدته إلى العمق الثقافي، فكانت النتيجة أن تناضدت في «الشخصية القومية» «طبقتان من الثقافة: الأولى تاريخية متصلة محافظة أصيلة، والثانية حديثة منقطعة تقدمية مستوردة». وبالنظر إلى أن «الثقل التاريخي للأعماق، أقوى بكثير من خفة السطح»، فإنه يكون من المحتوم «في ساعة الهزائم وأوقات الشدة، وعندما ترى الشعوب فشل مناهجها السطحية، [أن] تثور الاعماق، ويحدث رد فعل، وتظهر السلفية والحركات الدينية الرافضة لجميع مظاهر الحداثة، كما هو حادث الآن في مجتمعاتنا العربية والإسلامية»[١٩].

وبتلاحم منطقي طال افتقادنا اليه في رحلتنا مع مؤلفنا ينتقل صاحب مشروع «التراث والتجديد»، بعد هذا التأسيس النظري للموقف النقدي الواجب اتخاذه من التراث، إلى ممارسة النقد التطبيقي، وتحبير بعض من أبدع الصفحات التي خطها قلمه قط. فانطلاقاً دوماً من واقعة «تراكز الماضي في الحاضر» في المجتمعات التراثية وما يمثله التراث في قوالبها الذهنية ـ التي تقوم لها مقام البنية التحتية ـ من «سلطة في مقابل سلطة العقل أو الطبيعة »[٢٠] ، وانطلاقاً بالتالي من الدعوى بأن «الغوص في التراث هو في نفس الوقت غوص في أعماق العصر »[٢١] ، يأخذ صاحب مشروع «التراث والتجديد» على عاتقه مهمة

التنقيب والتحري في «المخزون النفسي المتراكم من الموروث» عن «الجرثومة الحقيقية» لكل الآفات التي تشكو منها «عقليتنا المعاصرة». وهكذا إذا كنا اليوم مثلاً «نئن تحت الإيمان بالقضاء والقدر... ونلحق عقولنا بالنصوص، ونقطع الصلة بين العقل والتحليل المباشر للواقع، باعتباره مصدراً للنص، ونقبل الإمام بالتعيين، ونطيع له خانعين، ضعفاء أو خائفين»، واذا كنا «نقف أمام الطبيعة سالبين عنها استقلالها، وعادمين عنها وجودها، وقاضين على قوانينها... ومتهمين كل اتجاه طبيعي بالمادية والإلحاد»، فكل ذلك «بعض الموروث النفسي القديم من علم أصول الدين أو ما يسمى بعلم التوحيد»[٢٢]. و «إذا كنا نخلط بين العقل والوجدان في فكرنا المعاصر، فنخطب ونظن أننا نفكر، وننفعل ونظن أننا نفعل، فذلك لأن العقل في التراث القديم وما ورثناه من السلف كانت مهمته تبرير الدين على الأقل في علم أصول الدين وفي علوم الحكمة، وأن العقل لم يستقل على الاطلاق ولم يوجه نحو الواقع، وهو طرفه الأصيل، إلا في علم أصول الفقه الذي انتهى أيضاً إلى الثبات وتحجير الأصول وتغليبها على الواقع حتى انه لم يبق إلا التقليد»[٢٣]. و «إذا كان الإنسان بيننا يخرج من منزله في الصباح ولا يعود في المساء، ولا يعلم أحد عنه شيئاً، وإذا كان الإنسان يحشر في المركبات وفي المكاتب وفي الطرقات... فإن ذلك قد يرجع إلى غياب الإنسان كبعد مستقل في تراثنا القديم وحصاره بين الإلهيات والطبيعيات في علوم الحكمة، وابتلاعه في علم التوحيد، وفنائه في علوم التصوف، ومحقه في علوم التشريع»[٢٤].

ويحظى التراث الصوفي، بعد علم أصول الدين والفقه، بنصيب وافر في حملة حسن حنفي النقدية الجائحة على «تراثنا القديم» الذي وجد فيه «واقعنا المنهار ما يبرر له انهياره ويؤكده»[٢٥]. فـ «كما نشأ هذا التراث [الصوفي] كمقاومة سلبية لانحرافات في الحياة أصبح هو ذاته تقويماً لهذا الانحراف بانحراف آخر، ودفاعاً بالرجوع إلى الوراء. فكل القيم الصوفية السلبية التي تدعو إلى الفقر والخوف والجوع والصبر والتوكل والرضا والقناعة والتسليم، كلها دفاع عن النفس ولكنه دفاع العاجز الضعيف الذي لا يرى فضائله إلّا في أنه صاحب الحق الضائع. هذه القيم ما زالت تفعل في سلوك الجماهير، يذكرها في معازيه، ويعلق على جدران محاله العامة «الصبر مفتاح الفرج»، «توكلت على الله»، وتُغنى المواويل الشعبية، وكلها يدور حول فضائل الصبر. والتحليلات الصوفية لعالم القلب ولأنواع المعرفة الإلهية يأس من العقل ومن تحليل الواقع، وايثار لعلم آخر حيث يغيب العلم، ولمعرفة حيث تشح المعرفة»[٢٦].

بيد أن التشريح النقدي الأكثر تفصيلاً هو ذاك الذي يجريه حسن حنفي على التراث الفلسفي. فانطلاقاً من ملاحظته إن ايجابيات هذا التراث توقفت، بينما «سلبيات أخرى فيه استمرت وذاعت وانتشرت، وأصبحت هي التي تحدد تصورنا للعالم وتعطينا موجهات للسلوك»[٢٧]، يضع قائمة في اثني عشر بنداً عن الموروثات التي ما تزال تصنع «وجدان العصر»: المنطق الصوري، العقل التبريري، المعرفة الاشراقية، نظرية الفيض، الطبيعيات الإلهية، ثنائية الطبيعة، النجوم والأفلاك، الضرورة الكونية، الفضائل النظرية، الدولة الهرمية، غياب الإنسان، سقوط التاريخ. فموروثنا من المنطق الصوري سوّد على «فكرنا القومي منطق الالفاظ والتلاعب بالعبارات، فغلب منطق الظن على منطق اليقين. وسادت مناهج الجدل والسفسطة على مناهج القياس والبرهان، وأصبحنا خطباء وشعراء ونحن نظن أننا مفكرون وفلاسفة»[٢٨]. وموروثنا من العقل التبريري غيَّب عنا أثمن وظيفة للعقل، وهي «وظيفة النقد»، وبالتالي «وظيفة الهدم» و «وظيفة الرفض والعصيان والتمرد»، مما «طبع عقلية أجيالنا بعقلية القبول والتبرير» وجعل «العقل في خدمة كل شيء سوى العقل نفسه، في خدمة الأمير أو النظام أو المعطيات المسبقة»، فصار «كل ناقد هادماً، وكل رافض ملحداً»، وأصبح عنوان حياتنا «المحافظة على القيم الموروثة» و «القبول طاعة، والرفض معصية»[٢٩]. وموروثنا من المعرفة الإشراقية أرسى في أذهاننا وبنانا النفسية التحتية ـ وهذا «بالرغم من تأليه العقل، ووصف الله بأنه عقل وعاقل ومعقول، ونظرية العقول العشرة»، الخ ـ أن «العقول في حقيقة الأمر تحصل على معارفها من مصدر رباني، يأتي إليها من خارج الأرض، من العقل الفعال... الذي أودع الله فيه كل العلوم والمعارف، فمنه يستقي الأنبياء نبواتهم، والفلاسفة

رؤاهم، والصوفية إلهاماتهم، وفيه سُطِّر الوحي، وهو الذي سماه المتكلمون اللوح المحفوظ». ومن ثم «آمنا بالمعرفة اللدنية، وتصورنا مصادر المعرفة خارج الحس والعقل، في القلب والإلهام وعين البصيرة والنور الذي يقذفه الله تعالى في القلب بلا تعمد أو تكلف. وأسقطنا الجانب المنطقي العقلاني في الفلسفة ولم نبق إلا على الجانب الإشراقي بعد أن قوّاه في نفوسنا التصوف والأشعرية. وأصبحت مصائرنا تحدد من فوق قمم الجبال الشاهقة حيث تأتي الأفكار والإنسان أقرب إلى السماء منه إلى الأرض أو في سفوح الجبال بين المعابد في الوادي المقدس طوى(٣). وأصبح مستقبل الأجيال يتحدد في فترة الاعتكاف في العشر الأواخر من رمضان أو بعد صلاة الاستخارة أو في معابد قديمة أو جديدة يتم بناؤها في الأراضي المقدسة مهبط الوحي ومكان كليم الله»[٣١].

ومن لواحق المعرفة الإشراقية نظرية الفيض الوجودية التي جعلت من «الله هو الواحد الذي تصدر عنه سائر الموجودات»، وتصورت «العلاقة بين الله والعالم» على أنها «ليست علاقة انفصال بل اتصال، وتمثل اختلافاً في الدرجة وليس اختلافاً في النوع. كلما صعدنا إلى أعلى وصلنا إلى أسمى مراتب الشرف والكمال، وكلما نزلنا إلى أسفل وصلنا إلى أقل درجات الشرف والكمال. وفي قمة الكون الواحدُ أي الكمال المطلق، وفي أسفل الكون الكثير أي النقص المطلق... أصبح الأمام هو الأعلى، والخلف هو الأسفل، وأصبح التقدم أو التخلف مرهوناً بالصعود أو الهبوط. حركة الإنسان بين السماء والأرض وليست في التاريخ والزمان بين الشعوب. وبالتالي ضاعت فرصة تأسيس التاريخ الإنساني ولم يتبق لدينا إلا الطريق الصوفي سلماً نصعد عليه أو نهبط منه كما نشاء... حياتنا درجات، ووظائفنا درجات، ومرتباتنا درجات، ورقينا علاوات، ونمعن في تفسير آيات مثل «ورفع بعضكم فوق بعض درجات»، نتصور الناس مقامات، والسماء طبقات، والأرض طبقات، والجنة درجات، ولا نتصور المجتمع طبقات، بل ونرفض التحليل الطبقي لمجتمعاتنا ونحرسها ضد الحقد الطبقي والبدع الماركسية»[٣٢].

وتتضامن في تراثنا الفلسفي القديم مع نظرية المعرفة الاشراقية ونظرية الوجود الفيضية نظريةُ الطبيعيات الآلهية التي صيغت «على نحو عقلي خالص دون أي أساس تجريبي»، إذ «لم تكن الغاية تأسيس علم الطبيعة، بل ترتيب مظاهرها» لتكون بمثابة «مقدمات طبيعية للآلهيات، أو بتعبير معاصر آلهيات مقلوبة في الطبيعة». وهكذا لم تعدُ الطبيعيات في تراثنا أن تكون نظرية في مراتب الموجودات الطبيعية، وبالتالي لبنة أخرى في بناء التصور الهرمي للكون : «إذا ما رتبناها [الموجودات الطبيعية] من أعلى إلى أسفل يكون لدينا النفس ثم البدن ثم النبات ثم الجماد ثم المعادن وما يكمن في باطن الأرض . والنفس ذاتها مرتبة إلى قوى بين الأعلىٰ والأدنىٰ : النفس العاقلة ، ثم النفس الحيوانية ، ثم النفس النباتية . وكل نفس تتفاوت في قواها ... بل إن العناصر الأربعة ذاتها تتفاضل فيما بينها شرفاً وكمالاً طبقاً لعلوها وسفلها . التراب أكثرها ثقلاً ... والهواء أخفها ثقلاً . وهكذا يتم وصف الطبيعة بترتيب مظاهرها بين الأعلىٰ والأدنىٰ حتى نصل إلى قمتها ، وهو العقل بالفعل المتصل بالعقل الفعال حيث تبدأ الآلهيات ، ونصل إلى قاعدتها في المعادن، في باطن الأرض المظلمة المصمتة الخامدة . وما زلنا حتى الآن نتصور الموجودات الطبيعية على مراتب ، ونجعلها دليلاً ومؤشراً على وجود غيرها ، لا نعتبرها في ذاتها ولا نرد إليها اعتبارها . وبالرغم من أنها سلم إلى الآلهيات فإننا في سلوكنا اليومي نلقي عليها بالأوساخ والأدران، ونجعلها مصدر الشهوات والرغبات الدنيا»[٣٣].

وقد أورثنا تراثنا الفلسفي أيضاً تصوراً ثنائياً عن الطبيعة . «فالطبيعة جزءان، والوجود وجودان على ما يقول الكندي، صورة ومادة، علة ومعلول، سكون وحركة، مكان وزمان، تخلخل وتكاثف، خلاء وملاء، جوهر وعرض، كم وكيف، بدن ونفس، إلى آخر هذه الثنائيات المشهورة في كل فكر ديني، والتي... استمرت في وجداننا المعاصر حتى الآن، فقسمنا حياتنا إلى قسمين: نفس وبدن، آخرة ودنيا خير وشر، ملاك وشيطان، مؤمن وكافر، رجل وامرأة، وأعلينا من شأن طرف على حساب الطرف الآخر، فأصبحت العلاقة بين طرفي الحقيقة علاقة تابع بمتبوع، علاقة أعلى بأدنى، وليست علاقة مساواة بين طرفين. لذلك ظهر منطق السيادة والعبودية في حياتنا»[٣٤].

ومن موروثات تراثنا الفلسفي أيضاً تصور النجوم والأفلاك والكواكب «كائنات حية لها عقول ونفوس... كائنات حية أبدية، تدور في أفلاكها دورات أبدية، وبالتالي شاركت عالم ما فوق القمر في أزليته وأبديته، واستحال عليها الكون والفساد اللذان يصدقان على عالم ما تحت القمر. ومع ذلك، فهي كائنات مطيعة لله، تسجد له وتسبِّح بحمده. والأخطر من ذلك كله أنه لا يحدث شيء في عالم ما فوق فلك القمر لا يحدث أثراً في عالم ما تحت فلك القمر، ولا يحدث شيء في الأرض إلَّا وقد تحددت مقاديره من قبل نتيجة لدورات الأفلاك وحركات النجوم وطوالع الكواكب، فنشأ بجوار علم الفلك علم التنجيم، ومعه نشأت علوم السحر والطلسمات وقراءة المستقبل والفأل والطيرة والعرافة ... واستمر هذا الخلط في وجداننا الآن ... في صورة كتابة التعاويذ والترانيم للأفلاك، والاستعاذة منها شراً، والاستنجاد بها خيراً، والاستعانة بها على الأعداء و«ربطهم» حتى تشل حركتهم البدنية. وانتشرت في حياتنا اليومية قراءة الطالع ومعرفة الحظ ... وأنواع الأبراج انتظاراً للفرج أو دفعاً للأحزان»[٣٥].

وقد كان يمكن لتصور «الضرورة الكونية» الذي أخذ به تراثنا الفلسفي أن يولِّد لدينا مفهوم الحتمية العلمية والعلية للكون. ولكن الضرورة الكونية التي أخضع تراثنا العالم لها «لا تأتي من داخل الكون وطبيعته»، بل من «الإرادة الإلٰهية المطلقة خارج العالم»، فكان أن «وقعنا في القدرية، أخذنا سلبياتها وتركنا إيجابياتها، آمنا بالحتمية دون أن ينشأ العلم وعممناها حتى قضت على الحرية الإنسانية »[٣٦] .

ونتيجة لتقديم تراثنا الفضائل النظرية على الفضائل العملية وإعلائه من شأن العلوم النظرية كالإلٰهيات والحكمة والمنطق على حساب العلوم العملية كالسياسة والأخلاق، نجد اليوم أن «الكليات النظرية لدينا أفضل قيمة وأعلى شرفاً من الكليات العملية، والجامعات لدينا أفضل من المعاهد العليا والمدارس الفنية المتخصصة». كما «ما زال «الأفندي» أفضل من «الأسطى» في تصورنا الشعبي، وصاحب الياقة البيضاء له الصدارة الاجتماعية على صاحب الياقة الزرقاء»[٣٧].

وقد تضامنت هذه المغالاة في تقييم الفضائل النظرية مع التصور الهرمي لتحدو بالفارابي إلى تصور مدينته الفاضلة «دولة هرمية يعلوها في القمة الملك أو الفيلسوف أو النبي أو الإمام، ويطؤها في القاعدة جماهير العمال والفلاحين والصيادين والمنتجين الذين يعملون بأيديهم ولا يفكرون بعقولهم». وبين القمة والقاعدة «تتفاوت الطبقات الاجتماعية بين الشرف والخسة. فتحت الحاكم الأوحد الذي يتشبه بالله في صفاته المطلقة تأتي طبقة الأدباء والمفكرين والشعراء والفقهاء، وبعد طبقة أهل النظر تأتي طبقة الوزراء وكبار موظفي الدولة والقواد حتى نصل إلى صغار الموظفين والجنود. وعلاقة الطبقة العليا بالطبقة الأدنىٰ منها علاقة آمر بمأمور، فتأتي الأوامر من الأعلىٰ لينفذها الأدنىٰ... وبالتالي استحالت المعارضة، وقضي على الصراع، وأصبحت كل طبقة في وضعها الاجتماعي قائمة فيه إلى الأبد كقدر محتوم لا تعلو ولا تهبط». و«هذا التصور الهرمي للدولة هو الذي سرى في نفوسنا حتى الآن، وشكل نظرتنا السياسية الحديثة. ففي القمة يوجد الرئيس الذي يجمع بين يديه جميع السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية. وهو الحكيم الملهم، العاقل، الفاضل، سليم الأعضاء، كامل الأوصاف، وبالتالي أصبحت نظمنا السياسية المعاصرة كلها بلا استثناء نظماً أوتوقراطية تقوم على تأليه الحاكم والتنكر للشعوب وغياب المؤسسات المستقلة. هذا التصور الهرمي للدولة هو المسؤول أيضاً عن الدولة البيروقراطية التي تقوم على سيادة الموظفين والتكنوقراط وعلاقة الآمر بالمأمور. كما أنه وراء المجتمع الطبقي الذي يمحى فيه الصراع بين الطبقات»[٣٨].

وغياب الإنسان هو نتيجة مشؤومة أخرى أورثناها عن تراثنا الفلسفي القديم الذي قسم الحكمة إلى منطق وطبيعيات وإلٰهيات ولم يفسح فيها مكاناً للإنسانيات كمبحث مستقل . وغياب الإنسان هذا «قد يكون هو السبب في أنَّ حياتنا المعاصرة لم تقم على احترام الإنسان، بل على تقديس الله، وفي أن مجتمعاتنا المعاصرة، ليست مجتمعات إنسانية، بل وفي أن حضارتنا كلها لم تكن حضارة إنسانية بل إلٰهية»[٣٩].

وكما غاب الإنسان كمبحث مستقل في تراثنا الفلسفي القديم غاب أيضاً التاريخ . «فنظراً لأن تراثنا

الفلسفي قد تصور العالم بين الأعلىٰ والأدنىٰ، ووضع الإنسان بين الله والعالم، فقد ظهر المحور الرأسي وغاب المحور الأفقي، ووجد الإنسان بين الأعلىٰ والأدنىٰ، ولم يوجد بين الأمام والخلف» فكان أن «غاب مبحث التاريخ كمبحث مستقل في تراثنا الفلسفي القديم، ولم يظهر فيه إلا بعض لمحات عن تطور المجتمعات في الرسائل السياسية... وكان علينا أن ننتظر ابن خلدون في القرن الثامن الهجري حتى يكتب مقدمته الشهيرة. ولكن ابن خلدون كان يحدد أساساً أسباب انهيار الحضارة الإسلامية. فالحضارات لديه لا تنهض وتشب وتقوى إلا لتشيخ وتنهار وتنقرض.. دون أن يحدث تراكم تاريخي... وقد بقيت أجيالنا على هذه الحال، لا نضع أنفسنا في التاريخ بالرغم من ادعائنا بأننا ورثة حضارة سبعة آلاف عام ... فليس لدينا الوعي التاريخي بوظيفة الماضي، وباللحظة التاريخية التي نمر بها، وليست لدينا رؤية مستقبلية لشعوبنا»[٤٠].

إن هذه الرؤية النقدية للتراث ، التي أخذت شكل بيان اتهام في إثني عشر بنداً، لا تخلو طبعاً من مغالاة. فإذا كانت جميع مصائب الأبناء قد جاءتهم على هذا النحو من تراث الآباء، فكيف نفسر أن هذا التراث نفسه، الذي صنع تخلف الشرق، قد صنع أيضاً تقدم الغرب (بمقتضى الدعوى القائلة إنّ «النهضة الأوروبية وريثة الحضارة الإسلامية»)؟ ولكن ليست هذه المفارقة المنطقية هي بحد ذاتها ما يعنينا هنا، وإنما سنلاحظ أن المرافعة الاتهامية تضمنت فعلاً، في كل بند من بنودها تقريباً، إشارة إلى الغرب ومقارنة معه. آية ذلك أن الطابع القهري للتراث الأبوي لا يزداد إلا جلاءً وسفوراً على ضوء مفلولية السلاح الذي أورثه الأبناء في مواجهة كلية قدرة تلك الأم الدخيلة، المسترجلة، التي هي الحضارة الغربية. والصورة المجازية لهذه المواجهة، كما تفرض نفسها لاشعورياً في الأرجح على قلم حسن حنفي، هي صورة مباراة[٤١]. مباراة استأثر فيها الغرب بكل الفرص، فسيطر سيطرة تامة على مساحة الملعب كلها، وراح يسجل ضد «الشرق» و«الأبناء» و«تراث الآباء» نقطة تلو نقطة. فنقطعة أولى سجلها الغرب عندما طوّر، في مواجهة المنطق الصوري الذي قضى على الأبناء بالخواء اللفظي ، «منطقاً جديداً يقوم على الاستقراء والبحث عن العلل»، وأسس بالتالي «منطق الواقع، ومنطق التجربة، والمنطق الاجتماعي، ومنطق التاريخ »[٤٢]. ونقطة ثانية سجلها الغرب «علينا» عندما حصرنا وظيفة العقل بالتبرير فـ«أعطينا الفرصة بأيدينا للغرب في الاعتزاز بعقليته الناقدة، وبتأسيسه لعلوم النقد: نقد الواقع، نقد المعرفة، نقد السلطة، نقد الكنيسة، نقد الكتب المقدسة، بل والعقل ذاته، بل ونقد النقد »[٤٣]. ثم إننا بتمسكنا بتصور الآباء الهرمي للكون وبكل مستتبعاته عن الأعلىٰ الأرفع والأدنىٰ الأخس «أعطينا الغرب نقطة علينا وهي أنه استطاع بحضارته أن يقدم للعالم مفهوم المساواة وأقام لذلك ثوراته، وعلى رأسها الثورة الفرنسية والثورة الاشتراكية »[٤٤]. وكانت فرصة أخرى أضعناها عندما تمسكنا بتصور الآباء للطبيعيات باعتبارها مقدمات للإلهيات وأبينا قلبها إلى طبيعيات طبيعية، و«هكذا سجل الغرب علينا نقطة وهي نظرته للطبيعة ومظاهرها بمنظار العلم حيث تتساوى العناصر ولا تتفاضل لأنها كلها من جزئيات واحدة، واحترامه لها ، وجعلها مصدراً للإلهام في الفن وأساساً لإقامة الدين الطبيعي »[٤٥]. وكانت آخر نقطة سجلها الغرب ـ وربما أخطر النقاط إطلاقاً ـ أننا بوراثتنا عن آبائنا حضارة متمركزة حول الله وغائب عنها الإنسان «كمبحث مستقل له كيانه وميدانه وعالمه الخاص»، وبإقامتنا حياتنا المعاصرة بالتالي على «تقديس الله» لا على «احترام الإنسان»، قد «أعطينا الحجة للغرب ضد أنفسنا ليعلن باستمرار أن الحضارة الغربية هي وحدها الحضارة الإنسانية، وأن الإنسان كقيمة هو اكتشاف الغرب وحده»[٤٦].

وعلى الرغم من أن هذه كان يمكن أن تكون هي «الضربة القاضية»، إلا أن «المباراة» كان مقيضاً لها سلفاً أن تُربح أو تُخسر بـ«النقاط». ذلك أن النقد الموجَّه إلى تراث الآباء كان حريصاً من البدء أيضاً على أن يبقى جزئياً، وإن ارتدى أحياناً طابعاً جذرياً. وجزئيته هذه تكمن على وجه التحديد في أنه موجَّه إلى تراث الآباء، وليس إلى تلك الواقعة المثالية الأولىٰ، «نقطة البداية التي لها يقين مطلق»، التي يجنح اللاشعور إلى قراءتها على أنها انتماء محض، ككل ما هو فردوسي، إلى الأم الرحمية. فتراث الآباء ـ الذي هو حد لا يجوز تجاوزه للنقد ـ لا يتمثل في سفر «التكوين» بل في سفر «الخروج»، لا يتمثل في «النشأة»

بل في «التطور»، لا يتمثل في «النبع» بل في «المجرى»، لا يتمثل في «المعطى المركزي» بل في «الدوائر» التي تنداح بدءاً منه؛ وبحسب مفردات حسن حنفي الأثيرة، لا يتمثل في «الوحي» بل في «الحضارة» التي تنشأ منه وحوله. وبكلمة واحدة، إن التراث الأبوي ـ الذي يقع تحت طائلة النقد ـ هو الشرح لا المتن، الهامش لا النص، الكتب لا الكتاب؛ أي بتعبير حسن حنفي أيضاً ليس «النص ذاته» بل «العمل الحضاري عليه». فالبدء الأول إيجاب مطلق، واقع متطابق مع مثاله. أما «الظواهر السلبية» فهي تلك التي تنشأ من «تحول النص إلى فكرة، والوحي إلى حضارة»، أي هي «الظواهر التي لا أصل لها في النصوص الدينية والتي لا يمكن أن ترجع إليها. وبتعبير آخر، هي الظواهر المتبقية التي يرجع أصلها إما إلى التاريخ أو إلى أصول أخرى والتي لا يمكن إرجاعها إلى النص الديني»[٤٧]. و«التاريخ المحض»، أو «ما يمكن إرجاعه إلى التاريخ المحض» هو وحده الذي يمكن «أن يوضع موضع التساؤل من جديد »[٤٨].
أما الوحي من حيث هو «بدء مطلق» ، «نقطة بديهية أولى وواقعة يقينية»، «نقطة بداية لها يقين مطلق»، فهو «ليس موضع تساؤل» لأنه يقوم «على واقعة، وهي وجود كتاب لا يدعي أحد أنه مؤلفه، بل هناك فقط المعلن عنه»، وهذا «الكتاب يمتاز بأنه وثيقة تاريخية صحيحة لم يصبها التحريف أو التغيير، نقصاً أو زيادة »[٤٩]. وكما أن الأمومة واقعة ثابتة ويقينها مطلق، بينما الأبوة هي وحدها التي يمكن أن تقع ضمن دائرة الشك، كذلك فإن النقد البنوي لا يمكن أن يطول البناء المثالي الأول، بل فقط «الشوائب التاريخية التي تعلق به على مر العصور» و«الظواهر السلبية» التي «تنتج من عمل الفكر في النص، والتاريخ في الوحي »[٥٠]. وصاحب مشروع «التراث والتجديد» هو الذي يرسم بنفسه حدود نقده: «تجديد التراث لا يبحث عن النشأة، بل عن التطور. والمجدِّد هنا كعالم الحديث مهمته البحث عن صحة الحديث في التاريخ وليس عن مصدر الحديث في النبوة وصدقها»[٥١].

ولقد كنا رأينا مدى الضراوة التي هاجم بها حسن حنفي منهج المستشرقين التاريخي، وذلك على وجه التحديد من حيث أن «الإسلام يتحول [مع هذا المنهج] من وحي إلى تاريخ، ويصبح الإسلام هو ما حدث في التاريخ على مدى أربعة عشر قرناً من الزمان» مع «أن هناك فرقاً بين الإسلام كموضوع فكري [مثالي] وبين التحققات المختلفة له في التاريخ». فـ«الإسلام كفكر موضوع مستقل في الشعور، أما التحققات التاريخية فهي جزء من التاريخ السياسي والاقتصادي لمنطقة معينة من العالم تعيش فيها جماعات لها أبنية اجتماعية معينة وتصورات خاصة للعالم». والخطأ القاتل الذي يرتكبه المستشرق أنه يطبق منهجه التاريخي على «الظواهر الفكرية الإسلامية التي هي ظواهر مثالية وليست ظواهر مادية» ويعمم «الأحكام المأخوذة من التحققات التاريخية وتاريخ الدول والشعوب على الإسلام كفكر»، وهي سلفاً «أحكام خاطئة لأنها لا تصدق على الإسلام كموضوع مستقل، بل على تاريخ الشعوب»[٥٢].

إنه لا يصعب علينا الآن، بعد أن قطعنا مع صاحب مشروع «تجديد التراث» كل الشوط الذي قطعناه، أن نتقرى خلف هذه الكراهية للتاريخ كراهية للأب الذي يبدو وكأن كل دوره هنا أن يحط «المثال» إلى «واقع»، والإيجابية البدئية إلى «ظواهر سلبية» و«شوائب تاريخية»، وأن يورث الابن «عقدة النقص» وهو الذي ورث عن الأم، بالتناضح المباشر، عقدة التفوق ووهم كلية القدرة .

إن هذه الكراهية للأب التاريخي، أو للتاريخ الأبوي، هي التي أملت على صاحب مشروع «التراث والتجديد» أن يصوغ نظرية في التراث لا تخلو من غرابة ومن اعتساف إذ تفصل فصلاً حاداً بين «الدين» و«التراث»، وتقيم بينهما علاقة تضاد وتنافٍ لا علاقة تواصل، وتقرأ كل إيجابيات القطب الأول على أنها سلبيات خالصة للقطب الثاني:

«ليس التراث جزءاً من الدين... والحديث عن التراث إذن ليس حديثاً عن الدين. فالتراث حضارة، والحضارة ناشئة بفعل الزمان والمكان. وكل ما في التراث ليس في الدين، وكل ما في الدين ليس في التراث. فقد ظهر التأليه "التجسيم والتشبيه في التراث ولم يظهر في الدين، وظهر الجبر في التراث ولم يظهر في الدين، وظهرت دعوات في التراث إلى الخنوع والاستكانة والرضا والقناعة والخوف ولم تظهر في الدين. فالتراث إن هو إلا عطاء زماني أو مكاني[٥٣]، يحمل في طياته كل شيء. ودين الثورة موجود في الدين، وليس

موجوداً في التراث. ودين التحرر موجود في الدين وليس موجوداً في التراث، والنزعة اليسارية موجودة في الدين وليست موجودة في التراث، والتاريخ موجود في الدين وليس موجوداً في التراث، والإنسان موجود في الدين وليس موجوداً في التراث[٥٤]. ومن ثم كانت أحكامنا على التراث بالرفض أو القبول أحكاماً لا تمس الدين في كثير أو في قليل»[٥٥].

وبديهي أن هذا الفصل الحاد بين «الدين» و«التراث» قابل للتفسير على أنه محض تدبير دفاعي. ولكن ذلك ليس بالمعنى الساذج لكلمة «دفاع». فما نقصد أن نقوله هنا ليس أن صاحب مشروع «التراث والتجديد» يضفي صبغة من المثالية المطلقة على «الدين» حتى يمرر نقده لـ«التراث» ويدفع عن نفسه سلفاً شر من قد يتهمه بالمروق والكفر، بل نتناول كلمة «دفاع» بمعناها النفسي، أي بوصفه تدبيراً للحماية لا من العدوانية الخارجية بل من العدوانية الداخلية. فالتهجم على «الآباء» لابد أن يورث، ككل فعل من أفعال خرق النواهي وانتهاك المقدسات، شعوراً مرهقاً بالإثم والذنب. وتخفيفاً لوطأة هذا الشعور وتفريجاً عنه تجري، بالتوازي مع **تسفيل** التراث، عملية **تصعيد** الدين. ونظراً إلى الدلالة الإسقاطية الخاصة، التي يتخذها في الحالة التي نحن بصددها معنيا «الدين» و«التراث»، فلنا أن نتأول هذا التدبير الدفاعي على أنه ضرب من الاستعانة بكلية قدرة الأم الرحمية ضد رد الفعل الانتقامي للأب المسفَّل[٥٦].

وكأن هذا التدبير الدفاعي الرئيسي لم يكن كافياً فجرى تعزيزه ـ في مواجهة ضراوة مشاعر الإثم والذنب المتوازية في الشدة مع عنف الحفزات العدوانية البنوية ـ بثلاثة تدابير احتياطية أخرى: ١ ـ الاسقاط على الخارج؛ ٢ ـ الأمْثَلَة؛ ٣ ـ التشطير أو التوزيع الثنائي للأدوار.

فمن حيث الاسقاط على الخارج، أولاً، تعزى مشاعر كراهية التراث والرغبة في نقده وهدمه وتصفيته إلى تلك الأم الدخيلة، الحضارة الغربية، التي قلنا إنها تكرر على مسرح التاريخ الإسلامي دور دليلة في التاريخ اليهودي: «لكن أخطر ما يهدد المسلمين الآن هو الاستعمار الحضاري، إذ يود الغرب تفريغ هذه الشعوب التاريخية من مصادر قوتها الرئيسية في تراثها حتى يأمن يقظتها ويأسر روحها ويحاصر إبداعها»[٥٧]. وألدّ الأعداء لتراث الآباء هم أبناء تلك الحضارة من المستشرقين ممن يتعاملون مع تراث كل حضارة أخرى بعلمية وموضوعية إلا مع تراث آبائنا: فهم ما زالوا يصدرون «الأحكام القاسية على تراثنا القديم، خاصة على الجانب الفلسفي منه... والغريب أن ذلك يحدث حتى الآن بالرغم من تقدم مناهج البحث العلمي وظهور علوم جديدة مثل الأنتروبولوجيا الحضارية ودخول موضوع «التقاء الحضارات» تحت علوم الحضارة وتاريخ الحضارات. ولم تعد أحكامه تعبيراً عن هوى أو غرض أو عداء حضاري أو نعرة عنصرية. والأغرب أن كثيراً من المستشرقين على وعي بهذه العلوم الجديدة، وبهذه المناهج الحديثة في العلوم الاجتماعية والتاريخية يطبقونها على حضارات أخرى، ولكنهم ما زالوا بصدد أحكامهم القديمة على تراثنا الإسلامي»[٥٨].

وبالتوازي مع هذا الإسقاط لمشاعر العداء على الخارج وعلى الأبناء الدخلاء، تنقلب مهمة الأبناء الأصلاء، التي كانت في الأصل شكية، نقدية، هدمية[٥٩]، إلى «الدفاع عن التراث» باعتباره «دفاعاً عن الشعوب وحرصاً على أصالتها وإبرازاً لدورها الحضاري في تاريخ الانسانية»[٦٠].

وتمثل الأمْثَلَة l'idéalisation خطاً ثانياً للدفاع. فكما أوضحت دراسات ميلاني كلاين، فإن الأمْثَلَة يمكن أن تكون أوالية دفاع شبه فصامية ضد الاضطهاد: «لقد اكتشفت منذ عدة سنين، في عملي مع صغار الأطفال، أن الأمثلة هي من مشتقات عصر الاضطهاد وأنها تؤلف دفاعاً ضده»[٦١]. وعليه، فإن أمْثَلَة الأب قد تكون مجرد تدبير وقائي، مجرد وسيلة «لاستبعاد الخوف من أن يتحول الأب إلى شخص مفرط السوء، وبالتالي مضطهد»[٦٢]. وبمعنى آخر، قد لا تعدو الأمْثَلَة أن تكون وسيلة لاسترضاء الآباء المهانين ولتسكين غضبهم ولامتصاص حفزاتهم الانتقامية. وفي هذه الحالة لا يندر أن تكون المغالاة في التقييم هي مجرد وجه آخر للمغالاة في التبخيس: «ثمة ترابط بين تلك الموضوعات الجيدة والسيئة، بمعنى أنه إذا كانت الموضوعات السيئة سيئة للغاية واضطهادية، فإن الموضوعات الجيدة تصير، بضرب من تشكيل ارتجاعي، جيدة للغاية ومؤمثلة إلى أرفع حد»[٦٣]. وهنا نضع إصبعنا على واحد من المفاتيح

الرئيسية للمنطق الداخلي للعبة وحدة الأضداد لدى حسن حنفي. فالنقيض لا يحل محل نقيضه إلا كما يحل الوجه المؤمثل للأب محل وجهه المسفّل. وهكذا نستطيع أن نفهم كيف أمكن أن يتبدى «آباء» من أمثال ابن حنبل وابن تيمية وحتى الأفغاني بوجهين. وهكذا نستطيع أيضاً أن نفهم كيف يجري مدح التراث القديم من الجهة عينها التي يجري ذمه منها. فتراثنا العلمي القديم الذي ظل أسير ثنائية المنهج والموضوع ـ إذ «لم تنشأ هناك محاولة لإقامة علم شامل يعبر عن وحدة العلوم ويقضي على ثنائية المنهج، منهج الذوق ومنهج النظر أو العلوم النقلية والعلوم العقلية أو ثنائية الموضوع أو ثنائية الميدان، علوم الدين وعلوم الدنيا، علوم الغايات وعلوم الوسائل»[٦٤] ـ هذا التراث إياه أبي أن يكون «العلم علمين» ورفض «الثنائية التقليدية التي يحاول العلماء تجاوزها الآن والتي لا أساس لها في تراثنا القديم الذي جعل العلم علماً واحداً على مستويات مختلفة طبقاً لمراتب الوجود»[٦٥].

وكذلك شأن تراثنا الفلسفي القديم. فقد حكمه التصور الثنائي للطبيعة والكون والحياة، فأخذ بكل «الثنائيات المشهورة في الفكر الديني»، وغالى في القسمة الثنائية للعالم حتى أضاع العالم والانسان والتاريخ، وحتى أصبحت المانوية علامته الفارقة: «في الإلهيات تمت قسمة العالم إلى قسمين سواء في المعرفة أو في الوجود أو في القيم. فالعالم عالمان: حسي وعقلي، مرئي ولامرئي، مادي وصوري، مطلق ونسبي، نهائي ولانهائي، فانٍ وباقٍ، محدث وقديم، ممكن وواجب. وتتحول هذه القسمة في السلوك إلى خير وشر، ثواب وعقاب، جنة ونار، ملاك وشيطان، رجل وامرأة، حق وباطل، صواب وخطأ، حلال وحرام، إيمان وكفر، إسلام وجاهلية... هذه القسمة الثنائية هي التي جعلت شعورنا القومي يدين العالم ويعتبره ليس أهلاً للبقاء ثم يعشق ما وراء العالم يجد فيه عزاء وتعويضاً للفناء. وهي الإلهيات التي قسمتنا قسمين وجعلتنا إما أن نفصل بينهما فنكون صوفية أو نخلط بينهما فنكون في المادة وندعي الروح أو نكون في الروح ونحن في المادة إلى الأذقان، هذه الثنائية بين السماء والأرض هي التي جعلتنا نعطي السماء ما نسلبه من الأرض، ونعطي الأرض ما نسلبه من السماء حتى ضاعت الأرض من تحت أرجلنا، ولم يبق إلا السماء كغطاء فارغ لا عمد له ولا مكان. شققنا التاريخ شقين فتسربت منه الطاقة وتحول إلى ثبات دائم ورماد»[٦٦]. ولكن تراثنا الفلسفي القديم هذا نفسه قام أيضاً على «تصور شامل للحياة وللكون لا يرفض جانباً على جانب، ولا يؤثر جزءاً على جزء، بل يقيمها جميعاً في تصور متكامل للحياة... وتصور شامل متكامل متوازن للكون يجمع بين الفكر والواقع، بين الصورة والمادة، بين المجرد والعياني، بين العقلي والحسي. هذا التصور الفلسفي المتكامل هو التعبير النظري عن الرؤية الدينية للعالم التي تجمع بين النفس والبدن، بين الدنيا والآخرة، بين الفرد والمجتمع، بين الحرية والضرورة **إلى آخر هذه الثنائيات المعروفة والمشهورة في كل دين**[٦٧]. لذلك لم يرفض تراثنا الفلسفي القديم أية نظرية، بل احتواها جميعاً وضمها إليه ووضعها في مكانها الصحيح ثم أكمل عليها، وعبر من خلالها عن التصور الاسلامي الشامل المتكامل للحياة والكون»[٦٨].

ويقدم لنا الموقف من الفقهاء، ومن رجال الدين عموماً، مثالاً نمطياً على عملية الأمثلة من خلال القلب إلى الضد. ففي طور التبخيس كان كل حظ هؤلاء الآباء الرمزيين من التقييم وصفهم بأنهم «موتى»، يأخذون علمهم «من ميت عن ميت»[٦٩]، ودمغهم بـ «النفاق» و «التطفل»، والضن عليهم حتى بصفة «المحافظة» لأن «الموقف المحافظ يدل على وعي فكري» في حين أن «الاعتزاز بالماضي» وبالتراث هو عند «هذه الفئة من الناس» تجارة وتعيّش: «فبما أنهم رجال الدين وحملة العمائم، فإن التأكيد على الماضي كقيمة مطلقة فيه تثبيت لمناصبهم، وتأكيد لسلطانهم، متسترين وراء العلم، والدعوة إلى نصرة القديم ضد البدع المستحدثة. فهو إذن موقف يقوم على النفاق، ولا يبغي إلا المحافظة على المصالح الشخصية»[٧٠]. ولكن هذا الهجاء المقذع والمبالغ فيه بلا ريب لا يلبث أن ينقلب في طور التعظيم الدفاعي والاسترضائي إلى أمثلة مبالغ فيها هي الأخرى، وربما بنسبة متماثلة: فالفقهاء هم القيّمون على التراث، وحماته من الدخلاء، و «حارسو الشرع، والمدافعون عن مصالح الأمة، والذابون عن حوضة الاسلام»[٧١]. وبعد أن كان هؤلاء الآباء الرمزيون النمطيون متهمين بأنهم «فقهاء السلطان»[٧٢]، او حتى «بغلة السلطان»[٧٣]،

ولا دور لهم، كفئة اجتماعية كتب عليها «بطبعها» أن تكون من «طفيليات المجتمع المتخلف»، غير أن «يستغلهم الوضع السياسي القائم من أجل إضفاء الشرعية على نفسه وتبرير وجوده أمام الجماهير»، إذا بهم يتحولون، بقوة الأَمْثَلَة، لا من معسكر المحافظة والتبرير إلى معسكر المعارضة فحسب، بل تعقد لهم أيضاً إمرته: فـ «رجال الدين هم وحدهم في البلاد الإسلامية أساس المعارضة ورصيدها الأول»(٧٤)، و «الإمام الفقيه» هو من يقوم «بقيادة الجماهير في حركة تاريخية دفاعاً عن مصالحها وتحقيقاً للتوحيد، في المسجد وفي الشارع، في الحقل وفي المصنع، بقوة العقيدة وثقل الجماهير من أجل الثورة»(٧٥). وبعد أن كان «رجال الدين طواعية في يد الحكام لا يتعرضون لصالح الأمة ولا يوجهون فكرهم إلى قضاياها الرئيسية، وكل مبتغاهم «رضا الحاكم خوفاً من رهبته أو طمعاً في جاهه أو بحثاً عن ماله»(٧٦)، ولا وظيفة لهم سوى «تبرير السلطة وحمايتها من هجمات المعارضة» باتهامها «بالكفر والزندقة»(٧٧)، إذا بـ «فقهاء السلطان» يعمَّدون، بقوة الأَمْثَلَة، «فقهاء الأمة»: يعلو سلطانهم على كل سلطان، يتحكمون بالحاكم ولا يتحكم بهم، بل «يعزلونه إذا خالف الشريعة أو إذا ما تهاون في تطبيقها»(٧٨)، وإليهم تعود قيادة «الثورة الشاملة»، قيادة «الثورة الأبقى والأدوم، والأرسخ والأعمق» لأنها «ثورة الأنبياء، يقوم بها علماء الأمة، فالعلماء ورثة الأنبياء»(٧٩). بل إليهم ينبغي أن تعود الإمامة، إذ لما كان «وعي العلماء يند عن التزييف، ولما كان العلماء ورثة الأنبياء، وكان الفقهاء قادة الأمة، فالإمامة أوجب لهم»(٨٠).

على أن الأَمْثَلَة ليست إلا احد وجهي العملة. فكما أوضحت ميلاني كلاين أيضاً، فإن الأَمْثَلَة، باعتبارها ترجمة مغالى بها للعلاقة بـ «الثدي الطيب»، غالباً ما تقترن بمغالاة نقيضة كترجمة للعلاقة بـ «الثدي الشرير»(٨١). ومع أن الموضوع (وهنا الثدي) هو في الأصل واحد، إلا أن اتخاذه ركيزة لإسقاط كل من الأحاسيس الشهوانية والعدوانية عليه يتأدى إلى شطره شطرين متقابلين تقابل النعيم والجحيم. وربما كانت هذه العلاقة الطباقية مع الثدي لدى الطفل هي مصدر كل ثنائية مانوية لاحقاً لدى الراشد. ومع أن حسن حنفي ـ حتى نعود فوراً إلى الحالة التي نحن بصددها ـ يبدو شديد السخط على «القسمة الثنائية» فيحمل عليها الكرة تلو الأخرى، تارة باسم «الازدواجية» وطوراً باسم «التصور الثنائي للعالم»، ويحمِّلها مسؤولية ضياع الأرض والتاريخ منا ومعاناتنا من «الانفصام بين الفكر والواقع»(٨٢) حتى «أصبحنا مفرغين من الداخل نعيش الخواء وندعي الملاء»(٨٣)، إلا انه يبدو أيضاً أن ما من شيء يطيب له كأن يمارس بنفسه تلك «القسمة الثنائية». وهكذا فإن التراث نفسه ـ وكأنه «ثدي» آخر بالمعنى الكلايني للكلمة ـ يبدو مشطوراً شطرين غير قابلين للأم. وهذا التشطير هو مؤدى نظرية حسن حنفي في «الاشتباه»، وهي النظرية التي ترفض أن ترى في التراث «وحدة واحدة»(٨٤)، وتؤكد على العكس أن «كل تراث يحتوي على اشتباه يفيد الضدين ويحتوي على المعنيين المتناقضين»(٨٥). ومن هنا فإن التراث في حقيقته «تراثان: تراث الحاكم وتراث المحكوم، تراث الأغنياء وتراث الفقراء، تراث القاهر وتراث المقهور. وهذا هو الذي يفسر قضية الاشتباه Ambiguité في التراث إذ نجد فيه نظريات وآراء ومعتقدات... متعارضة. فهناك تشبيه وتنزيه، نقل وعقل، جبر واختيار، إيمان وعمل، نص حرفي وعقل مصلحي، دعوة إلى الآخرة ودعوة إلى الدنيا، الخ»(٨٦). وهذا التشطير الطباقي يندرج هو نفسه تحت عناوين اثنينية. فتارة يتقولب بقالب «التخلف والتقدم» كما في النص التالي: «التراث القديم... مازال حياً في وجدان العصر، منه ما يعوق تقدمه، ومنه ما قد يساهم فيه... يحتوي الماضي على الغث والثمين ويتضمن ما يعوق التقدم وما يدفعه إلى الأمام»(٨٧). أو كما في النص التالي: «إن تراثنا فيه ما يعطينا دفعات إلى الأمام مثل نظرية الاستخلاف، وتحريمه للملكية والميراث، ونظريته في الشورى ورفضه لحكم الفرد المطلق، ونظريته في المجتمع بلا طبقات، وتحريمه لكل مظاهر الاحتكار والاستغلال. ولكن في بعض جوانب من تراثنا ما يمنعنا من التقدم، خاصة الجانب اللاهوتي والغيبي فيه، التصور المركزي للعالم، بعض الاتجاهات التي تغفل من حرية الانسان وإرادته، قياس السلوك بما هو خارج عنه، اعتبار الدنيا ورقة في مهب الريح وتعويض خسارتها في عوالم غيبية أخرى»(٨٨). وطوراً آخر تتنكر الاشكالية الاثنينية في رداء «اليمين واليسار» كما في النص التالي: «...هناك يسار ويمين. فالتصورات المختلفة للعقائد كما مثلتها الفرق

الاسلامية بها يسار ويمين على ما يثبته علم اجتماع المعرفة، فالمعتزلة يسار والأشاعرة يمين. والفلسفة بها يسار ويمين، فالفلسفة العقلانية الطبيعية عند ابن رشد يسار، والفلسفة الاشراقية الفيضيَّة عند الفارابي وابن سينا يمين. والتشريع به يسار ويمين، فالملكية التي تقوم على المصالح المرسلة يسار والفقه الافتراضي عند الحنفية يمين. وفي التفسير، التفسير بالمعقول يسار، والتفسير بالمأثور يمين. وفي التاريخ في الفتنة الكبرى، علي يسار ومعاوية يمين، والحسين سيد الشهداء يسار ويزيد والأمويون يمين»[٨٩].

هنا تتحدد لحسن حنفي استراتيجية مثنوية في التعاطي مع التراث، استراتيجية لا نتردد في وصفها بأنها تقوم على الإحياء والتمويت: «يتأصل اليسار الإسلامي في الجوانب الثورية في تراثنا القديم، وبالتالي تكون مهمته إحياء هذه الجوانب وإبرازها وتطويرها وتصفية ما دونها حتى تتأصل ثورة المسلمين وتزول عقبات تقدمهم»[٩٠].

فما الجوانب المطلوب إحياؤها وما الجوانب المطلوب تمويتها؟ ما «إيجابيات التراث» التي ينبغي تطويرها، وما «سلبيات التراث» التي تنبغي تصفيتها؟ هنا تخلي مثنوية المحافظة والتقدم، اليمين واليسار، مكانها لإشكالية طباقية ثالثة هي إشكالية السلطة والمعارضة. فبما أن التراث «تعبير عن الصراع الطبقي والسياسي في كل مجتمع»، وبما أن «الصراع الاجتماعي في كل عصر واحد لا يتغير. الصراع بين الحاكم والمحكومين، بين الطبقة العليا والطبقات الدنيا، بين من يملكون كل شيء ومن لا يملكون شيئاً، بين الأقوياء والمستضعفين، بين الأقلية والأغلبية، بين القاهرين والمقهورين، خرج التراث مشتبهاً يعبّر عن كلا الموقفين. فإذا كان الصراع قد حسم أولاً لصالح، فريق السلطة، الدولة السنيَّة القائمة، وبالتالي ساد تراثه على مدى أكثر من ألف عام... فإن المعركة اليوم على أشُدها بين الفريقين من جديد... وتكون معركة التراث الآن هي في إحداث البدائل وقلب التراث من تراث القهر إلى تراث التحرر... واكتشاف ثقافة المقهورين، ثقافة الشيعة والخوارج والمعتزلة وتراث القرامطة والزنج»[٩١].

على أن تشطير الموضوع ـ وهنا التراث وآباء التراث ـ وشقه إلى قطبين متقابلين تقابل الموجب والسالب، والمغالاة في تبخيس أحد القطبين وفي أمثلة القطب الآخر، وبكلمة أخرى معاملته معاملة شبه فصامية على غرار ما يفعل الطفل الرضيع مع موضوعه الأول عندما يفصم ثدي الأم إلى ثدي طيب كل الطيبة يستقطب حفزاته الحبيَّة وآخر شرير كل الشر يستقطب حفزاته العدوانية، نقول: إن هذا التشطير[٩٢] يتبلور في واحد من أكثر أشكاله نقاءً وشططاً من خلال ما يمكن أن نسميه دراما المعتزلة والأشاعرة في أدبيات حسن حنفي التراثية. ففي هذه الدراما، التي تنوب مناب دراما اليسار واليمين أو التقدمية والمحافظة، الخ، والتي تبدو أكثر مطابقة لموضوعها وأكثر محايثة له لأنها بالفعل لا تحاول «القفز على التراث من الخارج» ولا تفرض عليه قطبيات مستوردة من تجربة حضارية مفارقة، يتجلبب المعتزلة بجلباب الآباء المثاليين، أو بالأحرى بهالتهم المتعالية بسطوعها ونصوعها على كل نقد، بينما يحتكر الأشاعرة كل السلبيات باعتبارهم آباء مضطهدين ومبخَّسين. وبديهي إن دور أولئك، هنا كما في كل أوالية دفاعية، توفير الحماية من شر هؤلاء. فكل النقد الذي يوجَّه أو يمكن أن يوجَّه إلى الأواخر سيمرّ بلا عقاب لأنه موضوع سلفاً تحت حماية الأوائل. ومن هنا الشطط والإسراف في مدح المعتزلة وذم الأشاعرة. فالشعور بالذنب من جراء إسقاط العدوانية على الأواخر يجد ما يخفف ويفرِّج عنه في رضا الأوائل. ولو لم يوجد المعتزلة في التاريخ لوجب اختراعهم: فلولاهم ما امكن وضع الآباء الفعليين موضع النقد والتبخيس. ولا شك أن مما ساعد على أمثَلة المعتزلة كونهم هم الذين خسروا المعركة تاريخياً؛ فالأمثَلة تحتاج إلى فراغ لتملأه، أما التبخيس بالمقابل فيحتاج إلى ملاء ليفرغه: فوحده الموجود الفعلي يقع تحت طائلة النقد[٩٣].

«إذا كان لنا لدى الآباء مفخرة» فهي مفخرة المعتزلة الذين تصوروا «الإنسان حراً خالقاً وأرجعوا الأشياء إلى عللها المباشرة وآمنوا بقوانين الطبيعة وأعلوا من شأن العقل واعتبروه مصدراً للوحي »[٩٤]. إن هذه الجملة، وإن كانت تحدد كل إيقاع المغالاة في التقييم التي يحظى بها المعتزلة بصفتهم آباء

مثاليين في كتابات حسن حنفي، تبقى مع ذلك فريدة في نوعها. فصحيح أن الموقف المدحي والتفاخري لصاحب مشروع «التراث والتجديد» من «أهل التوحيد والعدل»[95] يتسم إجمالاً بالاطراد، ولا ينقلب من الضد إلى الضد كما عوّدنا في أحكامه الأخرى، ولكن لا يرد هذا المدح في كتاباته جميعاً إلا مقترناً بذم الأشاعرة. والعكس أيضاً صحيح؛ فخلا استثناءات نادرة ـ كما عندما يدمغ الأشعرية بأنها «عنوان للطغيان الشرقي»[96] ـ لا نقع في كتابات حسن حنفي على ذم الأشاعرة بدون أن يقترن مقدماً بمدح المعتزلة. فدراما المعتزلة والأشاعرة دراما مانوية بكل ما في الكلمة من معنى، والضد فيها لا قوام له ولا اعتبار إلا بضده؛ وإذا كنا سنكتفي بالشاهد التالي على هذه الماهية الضدية فلأنه يغني بوضوحه واقتضابه عن عشرات من الشواهد المماثلة: «في داخل السنة هناك اختياران آخران، المعتزلة والأشاعرة، على طرفي نقيض: المعارضة العقلية المستنيرة والسلطة النصية القاهرة»[97].

إن المغالاة في تقييم المعتزلة، بوصفهم الضد الذي يحتل موقعه في القطب المؤمثل، لا تقف عند حدود اعتبارهم، حيثما ورد ذكرهم، ممثلين لـ «ثورة وعالم الطبيعة وحرية الإنسان»[98]، ولا عند حدود الدعوة إلى إحياء تراثهم باعتباره أجدر ما في التراث العربي الإسلامي بالإحياء لأنه الأقرب إلى قيم العصر والحداثة، قيم «العقلانية والحرية والسيادة على الطبيعة والديموقراطية»[99]، ولا حتى عند حدود الادعاء ـ كما سبق البيان ـ بأن «التراث العقلاني الاعتزالي كان وراء عقلانية الغرب»[100]، بل تتعدى ذلك كله إلى حد إبداء الرغبة في التماهي مع المعتزلة: «وجداننا معتزلي، وهدفنا تطوير الاتجاه الاعتزالي خطوة نحو عقل الثورة من أجل إقامة لاهوت شامل للثورة»[101]، والاعلان عن أن إعادة بناء علم أصول الدين بالاتجاه الاعتزالي يمكن أن تقدم للجماهير «البديل لإيديولوجياتها السياسية، خاصة بعد فشل جميع الإيديولوجيات العلمانية للتحديث»[102]. بل إن إحياء الاتجاه الاعتزالي يبدو وكأنه هو تلك العتلة السحرية التي طالما بحث عنها المفكرون النهضويون لفك طلاسم التخلف ولإطلاق آلية النهضة المنشودة من عقالها. فإن يكن التخلف لا يعني شيئاً آخر سوى «سيادة الفكر الأشعري»، وإن تكن آلية هذا التخلف قد انطلقت منذ ألف عام «بعد أن تم القضاء على التراث الاعتزالي منذ القرن الخامس الهجري، منذ هجوم الغزالي على العلوم العقلية وسيادة التصوف وازدواجه مع الأشعرية»[103]، فإن «مجرد التحول» من جديد نحو «العقلانية العلمية» (ممثلة بالمعتزلة والفلاسفة) والانتقال من «المحافظة الدينية» إلى «العقلانية التحررية»، أي «من الأشعرية والتصوف إلى المعتزلة والفلاسفة» سيكون هو تلك «اللحظة التاريخية» التي طال انتظارها والتي ستكون بمثابة إشارة البدء «لدورة ثالثة من الحضارة الإسلامية»[104].

على أنه ما لا يجوز أن يغيب عن انظارنا، بالعودة إلى المنهج الذي الزمنا به أنفسنا، هو الطابع النكوصي لعملية أَمْثَلة المعتزلة هذه، رغم احتمائها خلف دريئة قيم العصر والحداثة[105]. فإحياء «الاتجاه الاعتزالي»[106] واعتباره «الشرط الأول للعمل السياسي»[107] النهضوي وكلمة السر التي يمكن أن تفتح بها مغارة العصر، لا يعني في خاتمة المطاف، مهما يبلغ من تعاطفنا في تثمين الدور الفكري للمعتزلة تاريخياً، سوى النكوص إلى عهد ذهبي مفترض أن نموضعه في القرن الثالث الهجري مثلما يموضعه السلفيون التقليديون في مطلع القرن الأول الهجري. ولكن على حين أن السلفية التقليدية تحيل إلى لحظة تاريخية واقعية، فإن الطابع النكوصي لعملية أَمْثَلة المعتزلة يزدوج بطابع هلوسي. وبالفعل، إن الأمثلة، مثلها مثل كل مغالاة عصابية في التقييم، قابلة لأن تحدد بأنها آلية تفكيرية لا تقيم وزناً كبيراً للواقع ولا تلتزم بحدود أو لا تحجم عن أن تضرب صفحاً عن بعض عناصره الأساسية. والحقيقة التي تتجاهلها عملية أَمْثَلة المعتزلة ـ وهي دُرْجة يكثر مشايعوها في الخطاب العربي المعاصر حول التراث[108] ـ أن هؤلاء المنادين بـ «ثورة العقل» و«استقلاله» وبـ «حرية الإنسان» وبـ «العقلانية العلمية» و«التحررية» ما كانوا في الواقع أكثر من «علماء كلام»، أي بتعبير آخر مخارج للمنظومة الفكرية العربية الإسلامية «لاهوتيين»، وأنهم بصفتهم هذه «وكما لاحظ الفلاسفة المسلمون أنفسهم، الفارابي وابن رشد وكذلك ملا صدرا الشيرازي، كانوا بوجه خاص من المنافحين، إذ لم يضعوا نصب أعينهم حقيقة مبرهناً عليها أو

قابلة للبرهان عليها بقدر ما سعوا إلى تجنيد كل ما هو في متاحهم من وسائل جدلهم الكلامي لتأييد بنود قانون إيمانهم التقليدي»[١٠٩].

وتجاهل الواقع التاريخي أو مقومات أساسية فيه هو السمة الغالبة أيضاً على أمْثَلة حسن حنفي للمعتزلة من وجهة نظر سياسية، وذلك عندما يتحولون بقلمه، وباعتبارهم آباء «عصريين» أو مسقطة عليهم بالأحرى هموم العصر، إلى «قادة فكر» و«أبطال معارضة»، إذ «استطاع المعتزلة ـ كما كتب يقول ـ معارضة النظم اللاشرعية القائمة، وتكوين جبهات معارضة، وفكر معارضة »[١١٠] ، كما كانوا «أقرب إلى قادة الفكر ومؤسسي الحركات. . وأهل معارضة علنية، ومواقف مشهودة، وقيادة أمة، وإنارة فكر»[١١١].

وبدون أن ندخل في تفاصيل التاريخ السياسي فلنا أن نلاحظ أن المعتزلة كانوا أيضاً من رجالات الدولة، وأن سوادهم انتقل من «المعارضة» إلى «السلطة» ـ مع أن «فلسفة الحكم» لم تتغير وإن تغيرت السلالة الحاكمة ـ وأن علاقتهم بالسلطة في عهد المأمون والمعتصم والواثق قد توثقت حتى أصبح منهم وزراء وقضاة ورؤساء دواوين، الخ، وحتى أضحت مراكز القرار الفكري شبه حكر عليهم. والواقع أنه يصعب الكلام، من هذا المنظور، عن «علم كلام» بالمعنى الخالص، إذ تحولت «الأصول الخمسة»، كما يلاحظ محمد أركون، إلى شبه «إيديولوجيا طبقة سائدة »[١١٢]. بل نستطيع أن نلاحظ مع لوي غارديه ـ وهو من الذين انتصروا لرأي أحمد أمين القائل إن المعتزلة كانوا رجال دين قبل أن يكونوا رجال فلسفة وعقل ـ أن «المعتزلة، تقيداً منهم بأصلهم الخامس، لم يترددوا في الاستعانة بذراع السلطة، فحُكم على خصومهم بعقوبات جسدية، وزُج بهم في السجون، بل منهم من قُتل»[١١٣].

وكما أن صورة المعتزلة كانت في الواقع وفي التاريخ أقل نصاعة من تلك التي يرسمها لها حسن حنفي، كذلك فإن لنا أن نتوقع أن تكون الصورة التي يرسمها للأشاعرة أكثر قتامة مما هي في الواقع وفي التاريخ. فأقصى وأقسى ما يمكن قوله في الأشعرية ـ على حد تعبير لوي غارديه أيضاً ـ هو أنها، بنفيها فاعلية العلل الثانية، «تتحمل قسطها من المسؤولية عما سمِّي اعتسافاً بقدرية الإسلام »[١١٤]. ولكن هذا شيء، وتحميلها مسؤولية كل ما أصاب الإسلام والمسلمين في عهد الانحطاط من آفات شيء آخر. والنصوص التالية لا تدع مجالاً للشك في أن الدور الموكل من قبل مؤلفها إلى الأشاعرة بالمقابلة مع المعتزلة هو من منظور تاريخ النقل والعقل في الإسلام كالدور الموكل إلى المستر هايد في قبالة الدكتور جيكل من منظور ثنائية الشر والخير في الانسان.

ـ «إذا كان التوحيد يشير إلى حق الله، والعدل يشير لحق الإنسان، فإن علم أصول الدين الاعتزالي قد أعطى الصدارة لحق الإنسان، وهو ما لم يحافظ عليه علم الكلام بالطريقة الأشعرية عندما ابتلع التوحيد العدل حتى اختفى العدل كلية من وجداننا المعاصر. ويكون علم الكلام الأشعري هو المسؤول الأول عن تخلفنا الحالي»[١١٥].

ـ «الأشاعرة... [ممثلو] الفكر الديني الرسمي الذي ازدوج مع التصوف وأصبح أساساً للسلطوية في تصورنا للعالم، وللتسلطية في أنظمتنا للحكم، وللسلبية في سلوك جماهيرنا التي تنتظر المدد والعون والإلهام من السماء»[١١٦].

ـ «ظلت الأشعرية مفروضة علينا تاريخياً أكثر من تسعة قرون وواقعياً حتى الآن كأنها هي الفكر الديني الوحيد في تراثنا، وكأن التخلف الذي سادنا منذ القرن السابع الهجري حتى الآن ليس هو المسؤول عن هذه السيادة للفكر الأشعري»[١١٧].

ـ «لقد ساد الاختيار الأشعري أكثر من عشرة قرون، وقد تكون هذه السيادة إحدى معوقات العصر»[١١٨].

ـ «في مسألة الأفعال ورثنا تصور الأشاعرة: الله قادر على كل شيء، على خلق الكون وعدم خلقه، على إماتة الإنسان وإحيائه، بل وقادر على أن يوجد ما لا يوجد، وألا يوجد ما يوجد، وأنكرت القدرة الإنسانية والاستطاعة قبل الفعل وبعد الفعل... لم يعد للإنسان تاريخ... وأصبح فعل الإنسان معلقاً في الحاضر لا زمان له ولا تاريخ، غير مسؤول عن أفعاله الماضية وغير مسؤول عما يسفه من أفعال في المستقبل. ولسوء

الحظ لم يعش المعتزلة طويلاً لإثبات الاستطاعة في وعينا القومي... ومسؤولية الإنسان عن أفعاله الماضية والمستقبلية... وماذا تستطيع ثلاثة قرون من الاعتزال أمام أربعة عشر قرناً من الأشعرية؟»(١١٩).

ـ «في مسألة الحسن والقبح لم يعش للأسف المعتزلة طويلاً لتحويل موقفهم الذي يجعل العقل أساسي النقل إلى بناء أساسي في شعورنا القومي، بل ساد التصور الأشعري منذ القرن الخامس حتى الآن الذي جعل النقل أساس العقل، فأصبحت نظريتنا في المعرفة تعتمد على الوحي والإلهام، وتقوم على تفسير النصوص... وأصبحنا مهمشين على النصوص ندخل في معارك التأويل، والواقع نفسه مسلوب عناء فتركنا التاريخ لتأويل النصوص، وتركنا الأشياء لماحكات الألفاظ»(١٢٠). . .

ـ «في موضوع الإيمان والعمل استطاع المعتزلة جعل العمل جزءاً من الإيمان، فالإيمان بلا عمل نفاق وفسوق... لكن للأسف... ساد فكر الدولة الرسمي الذي مثلته الأشاعرة وعقيدة أهل السنة، وأصبح الإيمان مكتفياً بذاته دون ما حاجة إلى عمل. فكل من قال لا إله إلا الله ومحمد رسول الله أصبح مسلماً، عضواً في الأمة الإسلامية له ما لها وعليه ما عليها، له حق التزوج من المسلمين والدفن في مقابرهم والميراث منهم حتى ولو أضمر الكفر في قلبه، حتى ولو كان عمله لا شأن له بإيمانه، فعمله مرجأ إلى يوم القيامة يحكم عليه الله كيف يشاء. أفسح هذا التصور المجال للنفاق والفسوق، وكان سبباً للازدواجية في حياتنا. أصبح الإيمان مجرد تمتمة بالشفاه، والشهادتان مجرد إيماء بالألفاظ... وتحول المسلمون إلى كم دون كيف، وأصبحوا عدداً دون عدة، ورماداً بلا نار، يعيشون العالم بوجدانهم دون فعلهم، وينهجون طريقهم بألفاظهم وليس بسلوكهم، فوقفوا يبكون أو يصرخون والتاريخ يتحرك، والشعوب تتقدم، ومع ذلك يقرأون «السابقون السابقون» (الواقعة: ١٠)(١٢١).

إن هذا الهجاء المر للأشاعرة، بعد كل ذلك الإطناب في مديح المعتزلة، لا يبدو مبرراً بالفارق القائم فعلياً بين هؤلاء وأولئك، والذي هو محض فارق في الدرجة. ولو حذونا حذو حسن حنفي في تطبيق مقولات من العصر على تراث الآباء لقلنا إن كلاً من المعتزلة والأشاعرة على حد سواء يمثلون أهل «الوسط» بين «اليسار» الذي يمثله الفلاسفة، أصحاب العقل، وبين «اليمين» الذي يمثله الفقهاء، أصحاب النقل. وإنما من خلال هذه الوسطية فحسب ينقسم المعتزلة والأشاعرة بدورهم إلى «يسار» و«يمين»، وفي مثل هذه الحال يحتل الموقع «الوسطي» بينهما الماتريديون. والواقع أنَّ الحقيقة التي يتجاهلها كل من الهجاء والمديح أن الأشاعرة، مثلهم مثل المعتزلة، علماء كلام، أي في التحليل الأخير مفكرون وظفوا العقل، أو بتعبير أدق الجدل العقلي، في خدمة النقل. وصحيح أن المعتزلة أحق من الأشاعرة بالوصف بأنهم «عقلانيو الإسلام»، ولكن هذا لا يعني إطلاقاً أن الأشاعرة كانوا، كما يصورهم حسن حنفي دعاة لهدم العقل (١٢٢). والفارق بين المدرستين المتنافستين كان، هنا أيضاً فارقاً في الدرجة. فالمعتزلة مالوا إلى إلغاء الحدود بين النقل والعقل، بينما مال الأشاعرة إلى تثبيتها. وهؤلاء ما اعرضوا عن العقل ولا رموه بالعمى، ولكنهم اكدوا أن عينه لا تبصر إلا على نور النقل،مثلما أن نور النقل يزداد إشعاعاً عندما تعاينه عين العقل. وكما أن المعتزلة لم ينكروا، رغم انتصارهم النسبي للنزعة العقلية، ضياء النقل، كذلك لم ينكر الأشاعرة، رغم انتصارهم النسبي للنزعة النقلية، بصيرة العقل. ولئن كانوا في المذهب أقرب إلى الحنابلة، فقد كانوا في المنهج أقرب إلى المعتزلة (١٢٣). وقد كان الغزالي خير ناطق بلسان حالهم في منافحتهم عن المنقول بالمعقول حينما قال قولته الشهيرة: «العقل مع الشرع نور على نور» .

ولكن هل نستطيع أن نختم هذه الفقرة بدون أن نشير إلى ممارسة حسن حنفي للعبة وحدة الأضداد حتى في هذه المقابلة الضدية بين المعتزلة والأشاعرة؟ .

الواقع أن ذم الأشاعرة لا ينقلب أبداً ـ وهذه من الثوابت النادرة في كتابات حسن حنفي ـ إلى مدح. ولكن حماسته للمعتزلة تخف كثيراً، بالمقابل، في بعض النصوص التي تبدو معنية بالتقييم المعرفي الموضوعي أكثر مما هي انعكاس لمغالاة هلوسية في التقييم. فهؤلاء الذين قيل لنا للتو إنهم أعطوا «الصدارة لحق الإنسان» يقال لنا في نص «قديم» يعود إلى عام ١٩٧٠ إنه ما كان لهم كعلماء كلام أن يتخطوا إشكاليات علم الكلام التي هي إشكاليات لاهوتية ما دون فلسفية، وأن علم الكلام «يظل في جملته

نظرية في الله وليس نظرية في الإنسان» وإن يكن الإنسان قد ظهر «في حدود قليلة عند المعتزلة »[١٢٤] . وهؤلاء الذين كُرِّسوا في نصوص لا تعد ولا تحصى ممثلين ثابتين «للعقلانية»، ودعاة لا تلين لهم قناة لـ «ثورة العقل» و«استقلال العقل»، ومدافعين أصلاباً عن «أولوية العقل على النقل»، يوضعون في نص واحد على الأقل عند حدهم الحقيقي باعتبار أن وظيفة العقل عندهم كانت تبريرية، لا نقدية: «يشهد تاريخ الفكر البشري على موت الفلسفة إذا ما قام العقل البشري بوظيفة التبرير وتخلى عن دوره في التحليل والنقد. فقد كانت الفلسفة في العصر الوسيط تستخدم العقل دفاعاً عن العقيدة... وقد ظهر دور العقل في تبرير المعطيات على أوضح ما يكون في تراثنا الفلسفي القديم عندما أصبحت وظيفته فهم الوحي، خاصة عند أهل السنة الذين جعلوا النقل أساس العقل. بل إن المعتزلة أنفسهم الذين جعلوا العقل أساس النقل كانت مهمة العقل لديهم تأويل النقل حتى يصبح أكثر اتفاقاً مع العقل دون نقده أو تأويله تأويلاً جذرياً بإرجاعه إلى التجارب الإنسانية التي هي أساس كل نص»[١٢٥].

وإذا أخذنا بعين الاعتبار أن حسن حنفي يقر هو نفسه في أكثر من موضع بأن الفلسفة «كانت تمثل نسقاً عقلياً أكثر تقدماً من نسق الكلام»، وبأن موقف الفلاسفة «كان أكثر اتساقاً مع العقل والواقع من موقف المتكلمين »[١٢٦] ،وإذا أخذنا بعين الاعتبار أيضاً أن عقل الفلاسفة أنفسهم لم يكن ـ كما رأينا ـ «عقلاً نقدياً»، بل غلبت عليه «وظيفة التبرير »[١٢٧] ، أدركنا أنَّ حظ المعتزلة من النزعة العقلية الجذرية لم يكن كبيراً إلى الحد الذي يُعزى إليهم، لأنهم وإن كانوا أكثر عقلانية من الأشاعرة فقد بقوا أقل عقلانية من الفلاسفة الذين ما كانوا هم أنفسهم عقلانيين إلى الحد الذي يمكن أن يطلب منهم كفلاسفة .

والواقع أن دراما المعتزلة والأشاعرة، على ما تنطوي عليه من انتصار للأوائل وتنديد بالثواني، تندرج هي نفسها في نسيج نقدي أوسع منها وأشمل، هو نسيج هجاء علم الكلام ككل. فمهما يكن حظ المعتزلة من العقلانية، فإنهم يبقون في المحصلة الأخيرة علماء كلام. والحال أن علم الكلام بقضه وقضيضه، وبشقيه المعتزلي والأشعري، هو في نظر مؤلف **«من العقيدة إلى الثورة»** أوْلى العلوم التراثية بالنقد وأدعاها إلى الإبطال لأنه كان بامتياز، على الأقل من وجهة نظر ذلك الفيورباخي الذي ما استطاع قط أن ينضوه من جلده وإن أنكره مثنى وثلاث ورباع، «علم اغتراب الإنسان» وقذفه «خارج العالم »[١٢٨] ، «علم تدمير العالم وإثبات عجز الإنسان »[١٢٩] ، علم التعبير عن «عجز الأفراد والشعوب عن أخذ مصائرها بيديها والدفاع عن حقوقها بأنفسها »[١٣٠]. ومع أن الغاية المعلنة من وضع ذلك السِفْر الضخم الذي يحمل عنوان **«من العقيدة إلى الثورة»** هي إعادة بناء علم الكلام ليكون هو «العلم الذي يمد الجماهير بتصوراتها للعالم وببواعثها على السلوك» وليكون هو «البديل لايديولوجياتها السياسية بعد فشل جميع الايديولوجيات العلمانية للتحديث »[١٣١] ، فإن الورشة الضخمة التي يباشر فيها حسن حنفي أشغال مشروع تحويل «العقيدة» إلى «ثورة» تتكشف في الواقع عن أنها ورشة هدم وإزالة للأنقاض، لا ورشة ترميم وإعادة بناء. وبالفعل، وعلى الرغم من ادعاء المتكلمين بأن كلامهم «هو الكلام دون ما عداه من العلوم»، فإن المحاكمة التي يقيمها مؤلف **«من العقيدة إلى الثورة»** لعلم الكلام هي محاكمة عامة جامعة، تقوض علم الكلام تقويضاً في جزئياته وكلياته وبمختلف مذاهبه واتجاهاته، ولا تبقي منه حتى الأنقاض. فإن يكن هو علم الكلام، فليس لأحد أن ينسى أن كبرى الآفات التي ورثتها عنه «حياتنا المعاصرة» هي «سيادة الكلام على مستوى الشعوب والقيادات» حتى أصبحنا نعرف بين الأمم بأننا أمة «العنتريات التي ما قتلت ذبابة »[١٣٢] وإذا كان هو علم الأدلة، فإن «معظم أدلته ضعيفة يسهل الرد عليها ومناقضتها بأدلة أقوى منها». ومن ثم صح فيه القول المشهور من أنه علم «لا يقنع الذكي ولا ينتفع به البليد »[١٣٣] . وإن تكن غايته «إثبات صحة العقائد الدينية بالأدلة اليقينية»، فإنه قد «قام بعكس غرضه وأسسها على ظن خالص». وإن يكن منهجه هو الجدل، فإن الجدل «يؤدي إلى السلوك الظني ويمحي اليقين». بل إن «البدعة التي يود علم الكلام نقضها هي التي تتحول إلى يقين بالعجز عن بالرد عليها أو بالرد عليها ظناً». وبالتالي «يؤدي علم الكلام عن طريق الجدل إلى عكس ما يرمي إليه، يؤدي إلى تحويل عقائده إلى ظن وعقائد الخصم إلى يقين »[١٣٤] . وإن يكن منهجه أيضاً هو «منهج الدفاع عن

العقيدة والذب عنها ضد البدع والشبه التي يروجها الخصوم من المعاندين والمبطلين»، فالحقيقة أن «الدفاع ليس منهجاً للعلم، بل هو مجرد تقريظ وثناء ومدح للنفس وثلب وهجوم وتجريح للآخر». و«ليست مهمة العلم الدفاع أو الهجوم، بل تلك مهمة المحاماة. والدفاع والهجوم كلاهما يقومان على التعصب والهوى والمصلحة ويدلان على نقص في العلم والموضوعية والتجرد». هذا فضلاً عن أن «الدفاع موقف ينم عن ضعف صاحبه، وهجوم الخصوم يدل على قوة المعارض. وفي النهاية يرجع الفضل إلى الخصم في التحدي والمعارضة وإجبار المتكلم على التفكير والاستدلال». وبالتالي «يكون الخصم هو المؤسس للعلم باعتراضاته، وليس المدافع عن العلم بأجوبته »[١٣٥] . وأخيراً فإن علم الكلام مردود عليه مُدّعاه بأنه علم. فان يكن علماً، فهو «علم إيماني خالص أكثر منه علماً عقلياً، وبالتالي يفتقد شروط العلم وهو البحث عن نقطة بداية يقينية يصل إليها العقل من داخله »[١٣٦] . وليس علم الكلام «لا علماً» فحسب، بل هو نقيض العلم أيضاً لأنه هو المسؤول، بنزعته اللاهوتية، عن «القضاء على النظرية العلمية للظواهر، وذلك بالقضاء على استقلال الموضوعات وربطها دائماً بطرف آخر هو الله »[١٣٧] . وبكلمة واحدة وختامية إن «علم الكلام هو تاريخ الأهواء والأغراض والمصالح أكثر منه تاريخاً للعقل... وليس له أي فائدة عملية، بل على العكس يؤدي إلى مخاطر جمة وضرر بالغ على الفكر والسلوك، على الفرد والجماعة، على الحاضر والتاريخ. هو مضيعة للوقت، ومذهبة للعمر... علم الكلام يبعد الجماعة عن مصالحها الفعلية ويقدم لها موضوعات وهمية وإشكالات خاطئة تصرف فيها طاقات الجماعة وتعطيها معركة وهمية تاركة المعركة الحقيقية... علم الكلام لا يزيد عن كونه كلاماً في كلام... وربما سمي العلم «علم الكلام» لأنه كلام بداية وطريقاً ونهاية، مقدمة واستدلالاً ونتيجة »[١٣٨].

يبقى أن نقول ختاماً إن هذا الهجاء الفائق المرارة لعلم الكلام يسري مفعوله بتمامه على المعتزلة. إذ حتى إشعار آخر، وما لم يدعنا مؤلف «من العقيدة إلى الثورة» إلى التيهان معه في جولة أخرى من التناقض العنيف، لا يمكن تعريف المعتزلة، مهما تمايزوا عن خصومهم الأشاعرة، إلا بأنهم علماء كلام، مثلما أن علمهم علم كلام، علماً بأن مؤلف «من العقيدة إلى الثورة» لا يخصص بهجائه الكلام الأشعري، بل يستهدف به علم الكلام على إطلاقه، وعلماء الكلام على اختلافهم، غير مستثنٍ منه أو منهم مذهباً بعينه أو فرقة بعينها .

(١) حسن حنفي، دراسات فلسفية (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٨٨) ص ٥٣.
(٢) في: اليسار الإسلامي (كانون الثاني/ يناير ١٩٨١) ص ٤٣.
(٣) حسن حنفي، التراث والتجديد (بيروت. دار التنوير، ١٩٨١)، ص ١٢ ـ ١٣.
(٤) حسن حنفي،الحركات الإسلامية في مصر (بيروت: المؤسسة الإسلامية للنشر، ١٩٨٦)، ص ١٣٤
(٥) حنفي، التراث والتجديد، ص ٤٥.
(٦) المصدر نفسه، ص ١٥.
(٧) المصدر نفسه، ص ١٦.
(٨) المصدر نفسه، ص ٤٥.
(٩) حسن حنفي، في الفكر الغربي المعاصر (بيروت: دار التنوير ، ١٩٨٢)، ص ٢٥.
(١٠) المصدر نفسه، ص ٣٢.
(١١) حنفي، التراث والتجديد، ص ٢٤ ـ ٢٥.
(١٢) لا ننسَى أن التجرد من السلاح يُقرأ في الغالب من قبل اللاشعور على أنه مكافىء للخصاء.
(١٣) حنفي، في فكرنا المعاصر، ص ٦٢.
(١٤) حنفي، دراسات فلسفية، ص ١٤٤.
(١٥) في: الثقافة الجديدة، ص ٧.
(١٦) حنفي، دراسات فلسفية، ص ١٩٦.
(١٧) المصدر نفسه، ص ٢١٩ ـ ٢٢٠.
(١٨) المصدر نفسه، ص ١٩٦.
(١٩) المصدر نفسه، ص ١٤١. وبالمناسبة، يضيف مؤلفنا، إلى لائحة مآخذه على الحركة التنويرية العربية، مأخذاً أساسياً آخر. فهو يلاحظ أن امتناعها عن أخذ موقف نقدي من التراث ومن تصورات العالم التي يعيد إنتاجها بلا انقطاع قد ساعد على إبقاء ازدواجية التفكير العلمي والتفكير الديني في الشخصية القومية. فصحيح أن حركة التنوير العربية انتصرت للعلم ودعت إلى تطبيق «آخر المكتشفات العلمية الغربية»، ولكنها لم تنتصر للتصور العلمي للعالم. تصورت أن «العلم هو الاكتشافات العلمية أو الاختراعات العلمية أو القوانين العلمية، وليس التصور العلمي للعالم» (في: الثقافة الجديدة، ص ٧). ومن ثم وجدنا مجتمعاتنا. المشدودة إلى أعماقها التراثية، تحاول «أن تعيش في عصر النهضة وأن تقفز إلى عصر التكنولوجيا دون أن يحدث تطور [موازٍ] في منظورها العلمي أو في تصورها للعالم». كما وجدنا العالم في مجتمعاتنا لا يمانع في أن يكون نالاً لآخر النظريات في علوم الذرة ثم يتبرك بآل البيت ويغير واقعه بالدعاء» (حنفي، دراسات فلسفية، ص ٦٩ ـ ٧٠).
(٢٠) حنفي، دراسات فلسفية، ص ١٥٣.
(٢١) حنفي، في فكرنا المعاصر، ص ٨٣.
(٢٢) حنفي، التراث والتجديد، ص ١٣ ـ ١٤.
(٢٣) المصدر نفسه، ص١٤.
(٢٤) المصدر نفسه، ص ١٤ ـ ١٥. ولنا عودة إلى دلالة «غياب الإنسان» هذا و«حصاره» و«ابتلاعه» و«فنائه» و«محقه».
(٢٥) المصدر نفسه، ص ١٥.
(٢٦) الموضع نفسه، ولعل هذا النقد غير منقطع الصلة بنقد ماركس للدين باعتباره روح عالم بلا روح، وهو على كل حال لا يقل عنه جمالاً في بعض فقراته.
(٢٧) حنفي، دراسات إسلامية، ص ١٠٠.
(٢٨) المصدر نفسه، ص١٠١.
(٢٩) المصدر نفسه، ص١٠٢.
(٣٠) ينطوي النص، إضافة إلى الجرأة النظرية، على جرأة سياسية بالنظر إلى تضميناته وإشاراته إلى ممارسات كان اختطها الرئيس أنور السادات عند تصديه لاتخاذ «قرارات مصيرية».

(٣١) حنفي، دراسات إسلامية، ص١٠٣.
(٣٢) المصدر نفسه، ص١٠٤. ولنستذكر هنا، بالمناسبة، تطهرية صاحب مشروع «اليسار الإسلامي» إزاء الماركسية.
(٣٣) المصدر نفسه، ص١٠٥.
(٣٤) المصدر نفسه، ص١٠٦. والتسويد منا لغرض سيستبين لاحقاً.
(٣٥) المصدر نفسه، ص١٠٧.
(٣٦) المصدر نفسه، ص١٠٨.
(٣٧) الموضع نفسه.
(٣٨) المصدر نفسه، ص١٠٩.
(٣٩) المصدر نفسه، ص١١٠. ونستطيع أن نلاحظ أن النقد يتخذ في هذه الفقرة، وفي الفقرة الأخيرة التالية لها، منحى جذرياً وكلياً ستكون لنا إليه عودة.
(٤٠) المصدر نفسه، ص١١١.
(٤١) لا ننسَ أن التباري لعبة طفلية بامتياز، وأن النموذج الأول لكل تبارٍ هو بين الصبيان والبنات: «عندي وليس عندك»، وبين الصبيان والصبيان: «عندي أكبر من عندك».
(٤٢) حنفي، دراسات إسلامية، ص ١٠١.
(٤٣) المصدر نفسه، ص١٠٢ ـ ١٠٣.
(٤٤) المصدر نفسه، ص١٠٤.
(٤٥) المصدر نفسه، ص١٠٥ ـ ١٠٦.
(٤٦) المصدر نفسه، ص١١٠ ـ ١١١.
(٤٧) حنفي، التراث والتجديد، ص ١٤٤ ـ ١٤٥.
(٤٨) المصدر نفسه، ص٨٤ و١٤٤.
(٤٩) المصدر نفسه، ص١٢٢ و١٢٩.
(٥٠) المصدر نفسه، ص١٤٥ و١٤٧.
(٥١) المصدر نفسه، ص٢٠ ـ ٢١.
(٥٢) حنفي، دراسات إسلامية، ص٢٢٧.
(٥٣) لنلاحظ عرضاً أن مقولتي الزمان والمكان، الموضوعتين هنا موضع تحقير بالأحرى، هما مقولتان أبويتان بالأحرى أيضاً. ففي عالم الأم الرحمي الفردوسي، حيث يعيش الجنين في تناضح مباشر، لا تقوم حدود بين الأنا واللاأنا. وهذه اللاحدود هي التي قد يحن إليها الفرد لاحقاً عندما تعتوره الرغبة في الرحيل عن المكان والزمان، ومعانقة العالم، والغوص في «الشعور الأوقيانوسي».
(٥٤) تترجع هنا أصداء واضحة ومباشرة من لسينغ الذي كان سبق إلى التمييز، على طريقته وبلغته الخاصة، بين «الدين» و«التراث» من خلال تمييزه بين «دين المسيح» و«الدين المسيحي»، مؤكداً أن «الأول، دين المسيح، موجود في الأناجيل، في حين أن الثاني، الدين المسيحي، ليس كذلك» (انظر في لسنج، تربية الجنس البشري، ترجمة وتقديم وتعليق حسن حنفي (بيروت: دار التنوير، ١٩٨١)، ص ١٥٩.
(٥٥) حنفي، التراث والتجديد، ص ٢٠.
(٥٦) غالباً ما يتخذ التسفيل، كالعدوانية والكراهية اللتين يصدر عنهما، مضموناً تصفه أدبيات التحليل النفسي بأنه من طبيعة شرجية. وبالفعل، وفيما يتعلق بالآباء الفقهاء على الأقل ـ ولا ننسى أن حسن حنفي يعد نفسه في المقام الأول فقيهاً وقعت عليه كابن مهمة تجديد الفقه الذي أوقف الآباء تطوره منذ قرون، فإن القطيعة معهم تأخذ على نحو سافر شكل قطيعة مع طبيعتهم «الشرجية». وهكذا يعلن حسن حنفي: «إذا كان القدماء قد خلفوا لنا تراثاً لغوياً، فإننا نستطيع اليوم أن نخلف تراثاً علمياً. وبذلك يضيع من برامجنا الدينية في أجهزة الإعلام وفي معاهدنا ودور التعليم أحكام الضراط وحلق عانة الميت!» (حنفي، في فكرنا المعاصر، ص ٥٦) ويعود بعد أكثر من أحد عشر عاماً إلى التكرار: «أما علوم الفقه فإننا نعطي فيها الأولوية للمعاملات على العبادات. لأنهم بأحكام الضراط وحلق عانة الميت، فلسنا لفقهاء الحيض والنفاس» (في اليسار الإسلامي، ص ١٩). وفي نص حديث يعود تاريخه إلى عام ١٩٨٣ يجدد هجومه بضراوة على الآباء الفقهاء لأنهم حصروا علمهم بالتساؤل: «ما هي أحكام الاستنجاء والغائط وما حجم الحجر وشكله واتجاه الغائط وكيفية الجلوس وما هي أحكام حلق عانة الميت؟» (حنفي، دراسات فلسفية، ص ١٤).
(٥٧) في: اليسار الإسلامي، ص ٣٢، وهذا لن يمنعه طبعاً، في نص لاحق، من قلب الحكم والقول بأن عامل الثورة المضادة

الذي كان وراء فشل «كل الانجازات الثورية الحديثة» في العالم العربي والإسلامي هو التراث باعتباره «الرافد الأساسي في ثقافة الجماهير، تعتمد عليه النظم القائمة طلباً للشرعية، ويغذيه الاستعمار لإجهاض التجارب الوطنية» (حنفي، دراسات فلسفية، ص ١٨٢).

(٥٨) حنفي، دراسات إسلامية، ص ١١٣.

(٥٩) وإحيائه أيضاً ، ولكن بعد «إكمال الهدم» وإعلان وفاة الآباء: «مهمتنا إحياء الأفكار من منازل الموتى» (حنفي، التراث والتجديد، ص ١٠٠).

(٦٠) حنفي، دراسات إسلامية، ص ١٥٨.

(٦١) ميلاني كلاين، الحسد والشكران **Envy and Gratitude**، العنوان بالفرنسية **Emvie et Gratitude** (باريس· منشورات غاليمار، ١٩٧٨، ص ٣٥، سلسلة هكذا «Tel».

(٦٢) هربرت روزنفلد، حالات ذهانية، مقاربة تحليلية نفسية: **Psychotic states A psychonalytic Approach** الترجمة الفرنسية. Etats Psychotiques (باريس. منشورات الجامعة الفرنسية، ١٩٧٦)، ص ٦٢.

(٦٣) المصدر نفسه، ص ٩٤.

(٦٤) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٢٤٠.

(٦٥) المصدر نفسه، ص٢٨٥.

(٦٦) المصدر نفسه، ص٣٣٠.

(٦٧) يبلغ التناقض هنا ذروته إذا ما تذكرنا أن هذه الجملة المسوَّدة من قبلنا قد وردت بحرفها تقريباً في الشاهد الذي سقناه في الصفحة ٨٠٨ ـ ٨٠٩ . ولكن على حين أنها أوردت قبل قليل لتثبت أن الرؤية الدينية للعالم من خلال «الثنائيات المشهورة» تفرِّق، فإنها تورد الآن لتصبت أن هذه الرؤية إياها، ومن خلال الثنائيات المشهورة إياها، «تجمع».

(٦٨) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٩٥.

(٦٩) تتردد أصداء هذا التبخيس في مواضع شتى من كتابات حسن حنفي انظر مثلاً: في الفكر الغربي المعاصر، ص ٣٠٨.

(٧٠) حنفي، التراث والتجديد، ص ٢٤.

(٧١) في: اليسار الإسلامي ص ١٦١.

(٧٢) المصدر نفسه، ص٩٩.

(٧٣) حنفي، دراسات فلسفية، ص ١٤٦.

(٧٤) في: دراسات الإسلامي، ص ١٨.

(٧٥) حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة : المقدمات النظرية(القاهرة· مكتبة مدبولي، ١٩٨٨) ج١، ص 74.

(٧٦) حنفي، دراسات فلسفية، ص ٢٢٥.

(٧٧) المصدر نفسه، ص٢٧٩.

(٧٨) في: اليسار الإسلامي، ص ١٦٩.

(٧٩) حنفي، دراسات فلسفية، ص٥٨٧.

(٨٠) حنفي، من العقيدة إلى الثورة، ج ٥، الإيمان والعمل والإمامة، ص ١٩٩.

(٨١) انظر شرطاً ممتازاً لآراء ميلاني كلاين، وبخاصة فيما يتعلق بالأمثلة والتبخيس وتشطير الموضوع كانعكاس لانشطار الأنا، في حنة سيغال، مدخل إلى كتابات ميلاني كلاين· Introduction to the work of Melanie Klein· الترجمة الفرنسية بعنوان: Introduction A L'oeuvre de Mélanie Klein، ط ٣(باريس: المنشورات الجامعية الفرنسية، ١٩٧٦)، ولا سيما الفصل الثاني، ص ١٧ ـ ٣٣.

(٨٢) حنفي، في فكرنا المعاصر، ص ١٢٧.

(٨٣) حنفي، دراسات إسلامية، ص ١٠٦.

(٨٤) حنفي، دراسات فلسفية، ص ١٣٧.

(٨٥) المصدر نفسه، ص٥٧.

(٨٦) المصدر نفسه، ص١٥٣.

(٨٧) حنفي، في فكرنا المعاصر، ص٢٨.

(٨٨) المصدر نفسه، ص١٦٥.

(٨٩) في : اليسار الإسلامي، ص ٨. ولا نستطيع هنا إلا أن نشير إلى التناقض الصارخ الذي يربط بين مضمون هذا النص=

= وبين مضمون نص آخر يعلن فيه حسن حنفي شجبه للمحاولات تريد ـ نظير محاولة حسن مروة، في: **النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية** ـ أن «تقرأ التراث الوطني الإسلامي من منظور الايديولوجية التحديثية العلمانية». فـ«مساوىء هذه المحاولات أكثر من محاسنها» وعيبها الأول كما يقول حسن حنفي بالحرف الواحد : «أنها محاولة للقفز على التراث من الخارج، أي إسقاط مذاهب خارجية على التراث الإسلامي.. مرة ماركسية وأخرى ليبرالية ثم وجودية فقومية فوضعية وظاهراتيّة.. وفي هذه الحالة نسقط على التراث الإسلامي وجهات نظر غربية وننسى خصوصية التراث الإسلامي.. وبالتالي تنشأ صراعات حول قراءة التراث لا تمت بصلة إلى صراعات التراث العربي الإسلامي الداخلية بقدر ما تعبر عن مناهج متباينة اتخذت من التراث ذريعتها للتصاريح... إنَّ عيب هذه المحاورات يكمن في كونها قراءة غربيبة بمنهج غربي» (في: **الوحدة**، العدد ٦ (آذار/ مارس ١٩٨٥)، ص ١٢٩). وهذا النص الأخير ينطوي على تناقضين، أولهما داخلي يتمثل في تنديده، بين جملة قراءات أخرى، بـ«القراءة الظاهراتية» للتراث العرب الإسلامي، مع أن ما من أحد حاول مثل هذه القراءة حتى الآن على حد علمنا سوى حسن حنفي نفسه، وثانيهما خارجي، وذلك بالإحالة إلى النص الذي سبقه، إذ هل من قراءة للتراث أكثر «خارجية» وأكثر «غربية» وأكثر «إسقاطية» من قراءته من زاوية «اليسار واليمين»، أي من زاوية زوج من المفاهيم لم يتعاط معه التراث قط وما رأى النور إلا على ارض حضارة غربية عنه تماماً ولاحقة عليه بقرون، وتحديداً في فرنسا في عهد الثورة الكبرى يوم درجت العادة على جلوس المتطرفين من ممثلي الشعب (اليعاقبة) إلى يسار الرئيس في الجمعية الوطنية والمعتدلين منهم (الجيروندنيين إلى اليمين؟

(٩٠) في : **اليسار الإسلامي**، ص ١٣. ولنا أن نلاحظ أن هذه الاستراتيجية الانتقائية أو الاقتطاعية بالأحرى، التي ينتهي إليها حسن حنفي على صعيد الموقف من التراث، تتناقض تناقضاً حاداً ومباشراً مع موقف آخر له أعلن بموجبه رفضه النظرة الابتسارية، التجزيئية، إلى التراث لأن من شأنها القضاء على وحدة التراث وعدم قراءته في حركته الداخلية. «أما العيب الثاني [في محاولات قراءة التراث على طريقة حسين مروة، في: **النزعات المادية**] فهو دراسة جزء من التراث، اقتطاعه وتسميته مادياً أو علمياً أو طبيعياً أو داروينياً أو تاريخياً، وتقديم هذا الجزء على انه التراث.. مع أن هذا الجزء يقابله جزء آخر متصارع معه في حيوية متميزة للتراث الإسلامي.. إن العيب في هذه الدراسات هو عدم رؤيتها للحركة الداخلية في التراث» (في: **الوحدة**، العدد ٦ (آذار مارس ١٩٨٥)، ص ١٢٩ـ ١٣٠). والواقع أن رقصة المتناقضات تبدو هنا غير قابلة للحصر أو للضبط: فمن جهة أولى يكرر حسن حنفي القول: «إنَّ ما نبغيه هو نهضة حضارية شاملة تبرز جوانب التقدم في تراثنا القديم وتستبعد منه معوقاته. فاليسار الإسلامي .. يعني إبراز مواطن التقدم في التراث من عقلانية وطبيعية وحرية وديموقراطية وهو ما نحتاجه في قرننا هذا» (في: **اليسار الإسلامي**، ص ٢٠)، ومن الجهة الثانية يكرر رفضه للاستراتيجية الابتسارية التي تعمل «عن طريق إبراز اهم الجوانب التقدمية في تراثنا القديم وإبرازها تلبية لحاجات العصر من تقدم وتغير اجتماعي، فتبرز الاتجاهات العقلية في تراثنا القديم عند المعتزلة، أو نظريات الإسلام في الشورى، أو نظرياته الاقتصادية في الملكية العامة وفي تنظيم الزكاة... ولكنها جميعها محاولات جزئية تبرز بعض الجوانب التقدمية الأصلية في تراثنا القديم، ولا تعطي صورة عامة للتراث كله... كما أنها تقع في الانتقائية وأخذ ما تريد وترك ما لا تريد» (حنفي، **التراث والتجديد**، ص ٢٧ ـ ٢٨)، ثم يعود مرة ثالثة إلى نقد ما يسميه بـ«النموذج التراثي» الذي يتمثل واحد من «عيوبه الرئيسية» في نظرته إلى التراث على أنه «وحدة واحدة... كل لا يتجزأ، يؤخذ كله أو يرفض كله» (حنفي، **دراسات فلسفية**، ص ١٣٧). وهكذا دواليك.

(٩١) حنفي، **دراسات فلسفية**، ص ١٤٤. وإذا كنا سنسمح لانفسنا بإيراد شواهد أخرى على هذه القسمة التشطيرية التي تضع تراث السلطة في قطب التسفيل وتراث المعارضة في قطب الأمْثَلة فلأننا مضطرون إلى أن نلاحظ أن قانون التناقض يسري هنا أيضاً مفعوله، وعلى نحو لا يقل مدعاةً للذهول فمع أن حسن حنفي يقول ويردد القول إن سيادة «تراث القوة الغالبة على تراث القوة المغلوبة». اي «فكر الدولة السنيّة» على فكر المعارضة (الخوارج +الشيعة +المعتزلة) كان هو «حجر العثرة» و«الجرثومة الحقيقية» في تخلف العالم العربي الإسلامي على مدى أكثر من الف سنة (في مجلة «الثقافة الجديدة»، السنة السابعة ١٩٨٣، ص ٣)، وإن سيادة «تراث السلطة» و«المحافظة الدينيّة» هي التي مسخت وجداننا القومي «فصرنا نتعثر أو نعرج وكأننا نسير على ساق واحدة أو كالأعور يرى العالم بعين واحدة» (حنفي، **دراسات فلسفية**، ص ٢٢٠)، وإن تجديد التراث وإعادة بنائه يعنيان، أول ما يعنيان، بعث تراث المعارضة الذي حيكت حوله «مؤامرات الصمت والتشويه» (المصدر نفسه، ص ١٩)، وإن الشرط الأول والأخير لكل محاولة نهضة وإقالة من «كبواتنا المتلاحقة تاريخياً» هو «تحجيم تراث السلطة» و«إبراز تراث المعارضة»، ومع أن حسن حنفي لا يتردد في القول بضمير الانا المباشر: «حاولت إذن النظر إلى الأزمة التي نعيشها في هذا العصر... ومن خلال بحثي في التراث القديم وجدت الحل في تراث المعارضة. لكن تراث المعارضة دُوِّن وكُتب من قبل مؤرخي السلطة، وهو التراث =

= السائد، فكان علي إعادة كتابة التراث كله حتى أستطيع أن أحجِّم تراث السلطة وأبرز التيارات العقلانية عند المعتزلة والخوارج أو التفاؤلية المستقبلية عند الشيعة» (في مجلة «الوحدة»، آذار ١٩٨٥، ص ١٣٣)، فإنه لا يجد حرجاً في ختام كتابه الضخم «حنفي، من العقيدة إلى الثورة» في أن يضع «تراث السلطة» و«تراث المعارضة» معاً في سلة واحدة وإن يحكم عليه كله، وعلى الفرق التي أنتجته، بالضلال والتضليل وتعمية الناس وتفرقة الأمة «إن فرق المعارضة بأنواعها هي في الأساس أحزاب سياسية اتخذت العقائد سلاحاً لتثبيت السلطة أو للقضاء عليها. وكان سلاح التكفير في أيدي السلطة وخصومها سلاحاً سياسياً متستراً وراء الدين في مجتمع العقائد فيه مصدر سُلطة والنص مرجعٌ وحكم. ولا فرق بين فرقة ناجية وفرق ضالة، فكلها سواء وما كفُرته الفرقة الناجية هي نفسها وقعت فيه، وأتاها الفقهاء يضللون عقائدها كما ضللت هي عقائد الفرق الضالة . لقد تبارت جميعها في الكلام وتركت الفتوح، وشقت وحدة الأمة، وزرعت الأحقاد، وأشعلت الفتن فيها، وسفكت الدماء باسم العقيدة، كل منهم يدافع عن إله السماء ويترك آله الأرض. وجرى الحكام مجراهم وراء المذاهب النظرية، فتحولت السلطة السياسية إلى حكم بين المذاهب، وأصبح السيف هو الفيصل بين الأقلام. لا فرق إذن بين تراث السلطة وتراث المعارضة، بين فرقة السلطان وفرق المعارضة في ضياع جهد الأمة في ما لا يفيد تأكيداً لاغتراب الناس عن مواقعهم وتعميةً للناس عن مشاكلهم الحقيقية ورؤية واقعهم» (حنفي، من العقيدة إلى التورة، مج ٥ ، ص ٥٤٧).

(٩٢) تلاحظ حنة سيغال أن تشطير الموضوع على هذا النحو يمكن أن يكون بديلاً دفاعياً عن انشطار الأنا (انظر: مدخل إلى كتابات ميلاني كلاين، ص٢٤).

(٩٣) هذه أوالية غالباً ما تكرر نفسها في الصراعات الإيديولوجية. ففي قبالة الأب الفعلي ستالين الذي حُمِّل وزر جميع الأخطاء، احتل خاصر المعركة تروتسكي مكانه في مصاف الآباء المثاليين. أما لينين فما أمكن إخضاعه إلا لعملية أمْثَلة نصفية، وذلك على وجه التحديد من حيث أن حياته توقفت في منتصف الطريق، مما أتاح له أن يجمع جزئياً بين شرط الأب الفعلي وشرط الأب المثالي، فبقي حظه من النقد والأمْثَلة على حد سواء وسطاً. وعلى صعيد التاريخ العربي الإسلامي حدث شيء من هذا القبيل مع قطبي الفتنة الكبرى علي الذي خرج مبكراً من المعركة، ومعاوية الذي ربحها واستمرت ولايته فعلياً

(٩٤) حنفي، في فكرنا المعاصر، ص ١٦١.

(٩٥) في الواقع ، أن «التوحيد» و«العدل» أصلان فقط من الأصول الخمسة التي عرف بها المعتزلة، والأصول الثلاثة الباقية هي «الوعد والوعيد» و«المنزلة بين المنزلتين» و«الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر». ولكن وسمهم بـ«التوحيد والعدل» وحدهما، دون سواهما من الأصول الخمسة، يبدو أكثر تمشياً مع مقتضيات الأَمْثَلة.

(٩٦) حنفي، دراسات فلسفية، ص ٥٨.

(٩٧) حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مج٥، ص ٦١٠.

(٩٨) في: اليسار الإسلامي، ص ١٣.

(٩٩) المصدر نفسه ، ص ١٤.

(١٠٠) حنفي، دراسات فلسفية، ص ٢٠٠.

(١٠١) حنفي، من العقيدة إلى الثورة، ص ٢١٢.

(١٠٢) المصدر نفسه، ص ٣٧.

(١٠٣) في: اليسار الإسلامي، ص ١٤.

(١٠٤) حنفي، دراسات فلسفية، ص ١٧٣.

(١٠٥) «نضع الاعتزال ونحن ندعو إلى العقلانية والحرية والسيادة على الطبيعة والديموقراطية» (في: اليسار الإسلامي، ص ١٤).

(١٠٦) لنلاحظ أن إحياء «الاتجاه» الاعتزالي يعني شيئاً أكثر من مجرد إحياء «التراث» الاعتزالي.

(١٠٧) حنفي، دراسات فلسفية، ص ١٧٣.

(١٠٨) انظر، من هذه الزاوية، تقييم محمد عمارة، مثلاً، للدور الفلسفي والسياسي للمعتزلة.

«كانت النزعة العقلانية عند المعتزلة تجسيداً لموقف أمتنا الإيجابي ضد التحدي الذي تمثل في الهجوم الفكري للملل والنحل والمذاهب التي نازلت الإسلام على أرضه بعد عصر الفتوحات، عندما عجز النصوصيون عن الوفاء بحق هذا الدين، ومن ثم عجزوا عن امتلاك الأدوات العقلية الكفيلة بصياغة البناء الحضاري الذي أصبح العرب المسلمون مؤهلين له ومطالبين به من قبل حركة التاريخ. ولقد أنحز المعتزلة، بنزعتهم العقلية، هذه المهام، فكانوا الصناع الحقيقيين لما نعتز به من تراثنا في هذا الميدان» (د. محمد عمارة، تيارات الفكر الإسلامي، (القاهرة. دار المستقبل العربي، ١٩٨٣)، ص ٧٩)

(١٠٩) هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، سلسلة Folio، (باريس: منشورات غاليمار، ١٩٨٦)، ص ١٥٥، العنوان بالفرنسية: Histoire de la philosophie islamique.

(١١٠) حنفي، دراسات إسلامية، ص٣٢٧.

(١١١) حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مج١، ص ٢١٢. ولنلاحظ أن محمد عمارة يمارس هو أيضاً شبيه هذه الأمثلة السياسية التي تستعير مفرداتها استعارة مباشرة من قاموس العصر والمنظومات الإيديولوجية الحديثة فيقول: «كما كان فكر المعتزلة هذا جواب أمتهم وموقفها الإيجابي أمام هذه التحديات. كذلك كان نشاطهم السياسي العملي وكانت ثوراتهم التجسيد لرفض القوى الاجتماعية المتقدمة لما أحدثه الأمويون من تغييرات في طبيعة السلطة العليا للدولة ـ [الخلافة] ـ تلك التغييرات التي بدلت فلسفة الحكم، فبدلاً من الشورى والبيعة والاختيار، أصبحت وراثية وملكاً عضوداً. وعلى هذه الجبهة كان المعتزلة ـ الحزب السياسي، والنشاط العملي، والمعارضة، والثورة المسلحة ـ التعبير عن رفض تلك التغييرات، وعن الطموح إلى عودة الخلافة الشورورية من جديد. وللمعتزلة الثوار صفحات عدة في سجل الثورة بالمجتمع العربي الإسلامي... الخ» (تيارات الفكر الإسلامي، ص ٧٩ ـ ٨٠).

(١١٢) محمد أركون، الفكر العربي، سلسلة ماذا أعلم؟ (باريس: المنشورات الجامعية الفرنسية، ١٩٧٥) ص ٤١.

(١١٣) الشيخ بوعمران ولوي غارديه. بانوراما الفكر الإسلامي(باريس: منشورات سندباد، ١٩٨٤)، ص ٤٤. العنوان بالفرنسية: Panorama de la Pensée Islamique.

(١١٤) لوي غارديه، اهل الإسلام (بروكسل: منشورات كومبلكس، ١٩٨٤) ص ٢٥٠ العنوان بالفرنسية: Les hommes de L'islam.

(١١٥) حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مج١، ص ١٧٣.

(١١٦) في: اليسار الإسلامي، ص ١٢.

(١١٧) المصدر نفسه، ص ١٤. وسنلاحظ أن سيادة الفكر الأشعري بدأت من القرن الخامس الهجري، لا من القرن السابع الهجري، وأن ما شهده هذا القرن من منظور تاريخ العقل في الإسلام هو على العكس تعرض سيادة الأشعرية لهزة عنيفة من جراء النقد الشامل الذي وجهه إليها ابن تيمية وتلميذه ابن قيم الجوزية. والعجيب من هذا المنظور أن حسن حنفي الذي يهجو الأشعرية لأنها تخلفت عن المعتزلية وقدمت النقل على العقل يمدح ابن تيمية ويلقبه كما رأينا بـ«حارس التراث» و«مطهر النص» مع أن أول ما يأخذه ابن تيمية على الأشعرية هو أنها لم تنعتق انعتاقاً كافياً من المعتزلية ونزعتها العقلية ولم تقدم بما فيه الكفاية النقل على العقل.

(١١٨) حنفي، التراث والتجديد، ص ١٨.

(١١٩) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٣٢٥. ولنلاحظ، من وجهة نظر تاريخية خالصة، أن الاعتزال لم يعش أكثر من قرن بين الزمن، وأن الأشعرية التي سادت ابتداء من القرن الخامس الهجري ما كان لها أن تعيش، وصولاً إلى اليوم، أكثر من عشرة قرون. فكيف صارت القرون العشرة أربعة عشر ؟ وإذا كنا أمام زلة قلم أفلا نتحرى لها، طبقاً لتفسير فرويد للهفوات، عن منطق داخلي لا شعوري؟ وإذا كنا نعلم أن الإسلام نفسه ـ وليس الأشعرية ـ هو الذي عاش أربعة عشر قرناً، أفلا نستنتج أن حسن حنفي يماهي لا شعورياً بين الإسلام والأشعرية، ويكون بالتالي كل نقده الشعوري للأشعرية نقداً لا شعورياً للإسلام؟

(١٢٠) المصدر نفسه، ص ٣٢٥ ـ ٣٢٦.

(١٢١) المصدر نفسه، ص ٣٢٧.

(١٢٢) كما في النص التالي الذي يؤكد أنه من جملة ما «تقتضيه المسيحية والأشعرية من مقتضيات عقائدية هدم العقل، وخرق لقوانين الطبيعة وإنكار لاستقلالها، وإثبات للفضل الإلهية، وإلغاء للحرية الإنسانية وللاستحقاق الفردي طبقاً للأعمال» (حنفي، دراسات إسلامية، ص ١٧٣). وسنلاحظ بالمناسبة أن هذا النص يقيم بدوره ضرباً ملتبساً من المماهاة بين «المسيحية والأشعرية» مع أن سياق النص ـ أرسطو الذي أصبح لدى الشراح قبل ابن رشد «اوغسطينياً أشعرياً» ـ كان يقتضي الا تقام المماهاة إلا بين الأوغسطينية والأشعرية. ويبدو أن «زلة القلم» هذه متعيِّنة هي أيضاً بدوافع شعورية ولا شعورية ترمي إلى أن تعمم على كل المسيحية التهمة الموجهة إلى الأوغسطينية.

(١٢٣) ذلك هو الرأي الذي يذهب إليه دومينيك وجانين سوردل في كتابهما الجامع، حضارة الإسلام الكلاسيكي (باريس: منشورات أرتو، ١٩٦٨)، ص ١٩٤. العنوان بالفرنسية. La Civilisation de L'islam classique.

(١٢٤) حنفي، في الفكر الغربي المعاصر، ص ٢٣٠ والتسويد منا.

(١٢٥) حنفي، دراسات فلسفية، ص ٢٩٦.

(١٢٦) حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مج ١، ص٥٦٤.

(١٢٧) حنفي، دراسات إسلامية، ص ١٠٢.
(١٢٨) حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مج ١، ص٩٢.
(١٢٩) المصدر نفسه، مج٢، ص ٢٨.
(١٣٠) المصدر نفسه، ص ٦٤٧.
(١٣١) المصدر نفسه، ص ٣٧.
(١٣٢) المصدر نفسه، ص ٦٣.
(١٣٣) المصدر نفسه، ص ٦٢.
(١٣٤) المصدر نفسه، ص ١١٢.
(١٣٥) المصدر نفسه، ص ١٠٢.
(١٣٦) المصدر نفسه، ص١٠١.
(١٣٧) المصدر نفسه، ص ٩٢.
(١٣٨) المصدر نفسه، ص ١٢٣.

إن ضراوة النقد الموجه إلى علم الكلام بجميع تياراته واتجاهاته بـلا استثناء لا بـد، من وجهة نظـر سيكولوجية، أن تحمل على الاشتباه بأن لهذا النقد هدفاً آخر غير علم الكلام وعلماء الكلام. وحتى عندما يفارق هذا النقد عموميته إلى التخصيص، ويسمي الأشاعـرة بالاسم، ويحمِّـل الفكر الأشعـري مسؤولية الانحطاط الذي آلت إليه حال الإسلام والمسلمين ابتداء من القرن السـابع الهجـري، فإننـا نشتبه في أن الأشعرية لا تعدو هنا أن تكون مجرد تكئة وذريئة، وفي أن الهدف المسلَّطة عليه نيران النقد الحاميـة أعم وأشمل. ونحن نميل إلى أن نرى في جذريَّة النقد الموجه إلى علم الكلام وفي شموليته وفي طابعـه التعميمي الذي تتوقف معه اللعبة المانوية المعتزلية ـ الأشعرية عن الاشتغال قرينة تعزز الافتراض بأن صائغ هذا النقد يقيم في حال التعميم موازاة بين علم أصول الدين، الذي هو واحد من الأسماء التي عـرف بها علم الكـلام، وبين الـدين نفسه، مثلمـا وجدنـاه يقيم في حال التخصيص ممـاهاة ـ لا شعـورية ربمـا ـ بـين الأشعرية والإسلام[1]. وبالفعل، إنَّ نقد علم العقائد ـ وهو اسم آخر لعلم الكلام ـ غالباً ما يستحيل نقداً للعقائد نفسها[2]؛ وهو إذ ينحـو إلى أن يكون كليـاً يضرب صفحاً عن التمييـز الذي كـان مؤلف «**التراث والتجديد**» أقامه بين الدين والتراث، ولا يعود يحصر نفسه بالجزئيات والتراكمات الحضارية و«الشوائب التاريخية»، بل يعيد على العكس بناء الاتصالية بين النشأة والتطور، بين الـوحي والحضارة، بـين النص وشروحه؛ وبعبارة أخرى أقرب إلى مفردات التحليل النفسي، بين الأم والآباء .

الأم من حيث هي بدء مطلق، والآباء من حيث هم مسار وتاريخ .

الأم من حيث هي مثال، والآباء من حيث هم واقع .

الأم من حيث هي تصريف لفعل الكون، والآباء من حيث هم تصريف لفعل المُلْك.

الأم من حيث هي نمط كلي في الكينونـة الجوهـرية، والآبـاء من حيث هم أنماط جـزئية في الكينـونة العرضية

ولهذا قلنا إن نقد تراث الآباء، مهما يبلغ من الجذرية. يبقى نقداً جزئياً .

ولقد رأينا أن الفصل الحاد الذي أجراه مؤلف «**التراث والتجديد**» بين الـدين والتراث أتـاح له أن يضع كل السلبيات في كفة التراث، وأن يضع كل الايجابيات في كفة الدين. فقد «ظهـر التأليـه والتجسيم والتشبيه في التراث ولم يظهـر في الدين، وظهـر الجبر في التـراث ولم يظهر في الـدين، وظهرت دعـوات في التراث إلى الخنوع والاستكانة والرضا والقناعة والخـوف ولم تظهر في الـدين». هذا من جهـة السلبيات، أما من جهة الايجابيات بالمقابل فإن «دين الثورة موجود في الدين وليس موجوداً في التـراث، ودين التحرر مـوجود في الـدين وليس موجـوداً في التراث، والنـزعة اليسـارية مـوجودة في الـدين وليست موجـودة في التراث»[3]. وهكذا ترجح كفة الدين على كفة التراث مرتـين: مرة بعـدم احتوائهـا على أي من السلبيـات التي تحتويها كفة التراث، وأخرى باحتوائها على كل الايجابيات التي لم تحتو عليها كفة التراث .

ومن هنا كان إيقاعان في التعاطي مع التراث: العرس والحداد .

فبقدر ما هو تراث للآباء، أي بقدر ما هو تراث بَعْدي تكوَّن بدءاً من الدين وحول الدين وعـلى هامش الدين، فهو تراث القمع والتخلف والقسمة الثنائية والعقل التبريري والرؤية الهرمية للعالم .

وبقدر ما هو تراث للأم، أي بقدر ما هو تراث بدئي تكوَّن من ذاته وحـول ذاته كـواقعة مثـالية أولى ومطلقة، يقينها كيقين الوحي قبلي ومطلق، فهو تراث كلية القدرة، تراث الماهيات لا الوقائـع، تراث الكيف لا الكم، تراث النشأة لا التأريخ، تراث النبع لا النهر، تراث العنقاء لا الرماد[4].

ولا شـك أن هذين التـأويلين، الأبـوي والأموي، للتـراث هما اللـذان يمكن أن يفسرا ـ جزئيـاً عـلى الأقل ـ ازدواجية الموقف من التراث ومراوحته المذهلة بين النقد والتقـريظ، كما من جهـة أولى في الجملة التي تندد بالتراث وتحمِّله حتى مسؤولية «الهزيمة التي أصبنا بها في الخامس من حزيران سنة ١٩٦٧»

لأن وعينا المعاصر الذي كان وراء هذه الهزيمة هو «نتيجة إرث طويل وحصيلة تراثنا القديم الذي ما يزال يوجه سلوكنا بتصوراته القديمة للكون»[٥]، وكما من الجهة الثانية في الجملة التي تشيد على العكس، وبألفاظ تكاد تكون واحدة، بـ «تراث الأمة الوجداني الذي ما زالت تعيشه، ويمدها بتصوراتها للعالم، ويحدد قيمها، ويوجه سلوك أبنائها، وقادر على تحريك الجماهير وحشدها»[٦].

وقد سقنا في الفقرة السابقة ـ «التراث كأب مضطهد» ـ من الشواهد ما يغنينا، ويغني القارىء، عن أن نحضر وإياه للمرة الثانية «المأتم» الذي يقيمه حسن حنفي للتراث بتأويله الأبوي. ولكن الشواهد التالية تتيح لنا أن نفهم كيف يمكن أن يكون التراث إياه، مؤولاً تأويلاً أمومياً،وعداً بـ «عرس»[٧]:

ـ «تبدو ثورة الإسلام الآن وكأنها الخطر الأكبر على القوى العظمىٰ»[٨].

ـ «ثورة الإسلام... ستكون القوة الحقيقية أمام القوتين العظميين»[٩].

ـ «يجمعنا الإسلام، ونلتقي على الوحي، ونستقي من نبع واحد»[١٠].

ـ «الثورة الإسلامية... أكبر تحدٍ للغرب، وأكبر مؤكد للهوية الإسلامية كهوية قومية»[١١].

ـ «إن الإسلام قادر على أن يعطي المسلمين الهوية السياسية، وأن يمدهم بنظام اجتماعي يجدون فيه خلاصهم مما هم فيه من ضنك وبؤس وفقر، ونظام عقائدي يحيلهم من بعد خوفهم آمنين، وينقلهم من التخلف إلى التقدم، ومن الثبات إلى الحركة، ومن الوراء إلى الأمام»[١٢].

وعلى أجنحة هذه الاندفاعة، التي يبدو وكأن الأنا يذوق فيها نشوة عناق مِثاله، لا يحجم صاحب مشروع «اليسار الإسلامي» عن أن يطلق إسم «التراث» على إرث من كانت لهم اليد الطولى في محق آثار التراث العربي الإسلامي، فيشيد بـ «تراث تيمور وجنكيز خان وهولاكو»[١٣] وينصّب تيمورلنك،الذي زرع طرق غزواته واجتياحاته بأهرامات من رؤوس المسلمين من جميع الأعراق والأجناس، رائداً «للثورة الإسلامية» الآسيوية: «في آسيا... هناك تراث تيمورلنك وآثاره حيث كان الإسلام بؤرة ثورية ينتشر منها الإسلام في كل اتجاه، الزحف شرقاً إلى الصين، أو غرباً إلى العراق وتركيا، أو جنوباً إلى الهند وفارس، أو شمالاً إلى سهول آسيا الوسطى»[١٤].

وعلى الرغم من أن صاحب مشروعي «التراث والتجديد» و«اليسار الإسلامي» قد حدد مهمتهما مراراً وتكراراً بأنها «تحويل للوحي إلى إيديولوجية»[١٥] و«تأويل الدين على أنه ثورة»[١٦] و«تحويل العقائد الدينية إلى إيديولوجية ثورية للمسلمين»[١٧]، فإن انسياقه وراء وهم كلية القدرة كما يراىء به مثال الأنا ذو الانتماء الأموي يتطرف به إلى حد المجاهرة بأنه «حتى لو ظهر الإسلام كلفظ أو شعار أو كهدف بلا مضمون اجتماعي وسياسي واقتصادي واضح فإنه يكون كطوق النجاة بالنسبة إلى الأمة الإسلامية في لحظة انتفاضتها ضد التميع والاغتراب»[١٨].

هذا الإنتماء إلى الشكل دون المضمون، إلى الحاوي دون المحتوى، إلى الوجود قبل أن يتمايز الوجود، يستحضر إلى الاذهان بالضرورة ذلك الإنتماء إلى ما قبل الوجود الذى هو إنتماء الجنين إلى رحم أمه .

فالجنين الذي لا وجود له ولا حياة إلا بالتناضح لا يعرف حدوداً ولا تمايزاً. والأنا عنده يطابق اللاأنا، ومن هنا توهمه للعظمة ولكلية القدرة. ومن هنا أيضاً كان الفصام تجربة أساسية في حياة الإنسان الراشد ـ الفصام أو اغراء العودة إلى اللاحدود التي كان عليها الأنا قبل أن يكون هو الأنا، وإلى اللاشخصية التي كانت النمط البدئي لوجوده التناضحي في رحم الأم .

وبهذا المعنى فإن العودة إلى النبع يمكن أن تكون تجربة فصامية. فهي بمثابة إلغاء لعمل التاريخ على النص، أو بحسب مفردات حسن حنفي ارتداد من «الحضارة» إلى «الوحي»، أو حتى من «التراث» إلى «الدين» .

ولكن هذه العودة، التي غالباً ما تأخذ شكل نشوة أوقيانوسية يتخطى فيها الأنا حدوده ليعانق اللاأنا في فعل اندماج وانصهار وذوبان للشخصية، غالباً ما تقترن أيضاً، كرد فعل، بشعور بالاشمئزاز، ومن ثم بالتمرد. فالأنا، الذي صبَّ كالنهر في بحر اللاأنا، لا يلبث أن يكتشف أنه ما زاد على أن أضاع

مجراه. ومن هنا ينقلب عرس اللقاء مع المحيط إلى مأتم، ويلبس الأنا الحداد على نهره، ويداخله شعور مرهق بأن ما حسبه فيضاً لم يَعْدُ أن كان غيضاً .

وتجربة الحداد هذه هي التي تمنع الفصام من أن يستقر، رغم قوة إغرائه، وتكون بالتالي، على الصعيد النفسي، ضمانة للصحة ضد المرض .

وهذه التجربة تقوم بدور العتلة في ما يسميه التحليل النفسي بالترميم النرجسي .

فالأنا، الذي انتشى بإلغائه حدوده، يعود إلى رسمها وإلى شق مجراه من جديد واستعادة ذاته. ومثله مثل أوزيريس فإنه يكون لنفسه إيزيس التي تلمّ أبعاضه وتجمع أوصاله لتبعثه إلى الحياة .

وبقدر ما يمكن تعريف الأشياء بأضدادها فإن رحلة الترميم النرجسي تتبدى على أنها النقيض المعاكس لتجربة الاتحاد الصوفي. فإن يكن فناء الأنا هو طريق الصوفي إلى ارتقاء سلّم كلية القدرة باعتبارها امتيازاً إلهياً، فإن الترميم النرجسي إعادة تكوين للأنا وإعادة تأكيد لها في أبعادها الإنسانية .

والحال أنه في طور الترميم النرجسي تتكشف الأم عن أنها أم ماحقة .

ومن ثم فإن التمرد عليها يأخذ أبعاداً كلية لم يأخذها التمرد على الأب .

فالأب لا يملك، مهما طغى، أن يكون أكثر من أب خصّاء .

أما الأم، التي تعطي الوجود، فقادرة على إعدام الوجود بالذات .

وكما أن الأب، الذي لا يستطيع أن يطول سوى جزء من الأنا، يحدد على هذا النحو إطاراً جزئياً للموقف النقدي البنوي، كذلك فإن كلية قدرة الأم، التي تستطيع أن تطول كلية وجود الأنا، تجعل الموقف النقدي البنوي عديم الفعالية ما لم يأخذ بدوره طابعاً كلياً .

فالأب دونه الخصاء، أي خسارة عضو مهما يبلغ من أهميته فإنه ليس كل الأنا .

أما الأم فدونها الفناء، أي خسارة كلية الوجود وكلية الأنا .

لذلك فإن نقد الأم لا يمكن أن يقف عند الحدود التي وقف عندها نقد الأب .

وأول الحدود التي تسقط الحد الذي يفصل «التراث» عن «الدين»، و«الحضارة» عن «الوحي». فالتراث لا يعود عنواناً لمملكة الآباء، بل لمملكة الأم. والتراثية تصبح صفة لا لما هو لاحق، بل لما هو بدئي. ونقد التراث لا يبقى محصوراً بالواقع الذي آل إليه المثال، بل ينصبّ أصلاً على المثال الذي أفرز الواقع:

«نحن شئنا أم لم نشأ مجتمعات تراثية، أي أنها ترى أن الحجة فيها هي حجة السلطة، سلطة الكتاب، سلطة القديم، سلطة التراث، سلطة الوحي، سلطة النص، وليس سلطة العقل أو سلطة المشاهدة. وما أكثر الاستشهاد بـ «قال الله» و«قال الرسول» الذي هو بالفعل السند الحقيقي لـ «قال الحاكم» و«قال الزعيم» و«قال الرئيس»[١٩].

وبعد أن كانت الموازنة تقام بين «الماقبل» و«المابعد» لصالح «الماقبل» فيحاط بكل هالة المثالية بينما تُسقط كل نواقص الواقع وشوائبه على «المابعد»، وبعد أن كان «المابعد» يحتل مكانه في موقع النقد، بل حتى الهجاء، لعدم مطابقته «للماقبل» ولانحطاطه عنه يغدو «الماقبل» هو موضع النقد، بل حتى التنديد، لأنه هو السبب والعلة في انحطاط «المابعد»:

«أقول إذن: هذا تكويننا، نحن مجتمع تراثي، لم نعش بعد عصر نهضة بالمعنى الأوروبي، أي التحول في نظرية المعرفة. ذلك أن المعرفة الأوروبية الحديثة لا تأتي من الماضي، من الكنيسة أو من العقيدة أو من أرسطو، ولكنها تأتي من العقل ومن الطبيعة ومن الحس، أي أن مصادر المعرفة لدينا، والتي نستعملها كحجة، هي مصادر قبلية وليست مصادر بعدية»[٢٠].

وبعد أن كان العقل مشدوداً إلى النقل بقيد واحد، سواء أتقدم عليه أم تبعه، أأناره أم استنار به، فإن ارتباطهما يُفك الآن، ويُعلن استقلال العقل: «ليست رسالة الفكر استعمال حجة السلطة، السلطة السياسية أو السلطة الدينية، بل الفكر يستمد سلطانه من ذاته بالتحليل المباشر للواقع»[٢١].

وبعد أن كان «الوحي» هو «المعطى المركزي» الذي منه تنشأ «العمليات العقلية» جميعاً، و«نقطة

البداية» التي لها «يقين مطلق»، و«نقطة الارتكاز التي يمكن بدءاً منها «تأسيس الفكر الديني أو الوحي نفسه باعتباره علماً محكماً» و«علماً شاملاً يعطي المبادىء العامة التي هي في نفس الوقت قوانين التاريخ وحركة المجتمعات »[٢٢]، يصبح المطلوب الآن «تعرية الواقع من كل غطاء نظري»، والاندفاع مع التيار التجريبي لتحرير الواقع الذي «ما زال مطموراً تحت كمٍّ هش» من «المسلمات العقلية والنظريات المسبقة» ولعتقه من «سيطرة الروحانيات التقليدية وسيطرة القيم والمثل المتوارثة »[٢٣]، و«رفع التيار العقلي إلى أقصى حدوده حتى يقضي العقل على ما تبقى واستجد من مظاهر الحرافة »[٢٤].

أما «الرباط المقدس» الذي كان يشد وثاق العقل إلى النقل، أو وثاق النقل إلى العقل، لأن «الحق لا يضاد الحق»، ولأنه «لا شيء في الإيمان لا يقوم على العقل، ولا شيء في العقل يناقض الإيمان »[٢٥]، فإنه يغدو قيداً على العقل لأنه لا يسمح له إلا بممارسة فعاليته على «الفرع» دون «الأصل»، وبعدياً لا قبلياً، وتأويلياً لا نقدياً: «لم يقم العقل بدوره في التحليل والنقد إلا في حدود **التأويل**... دفاعاً عن التوحيد... أو دفاعاً عن العدل. ولسوء الحظ لم يستمر خط الرازي في «نقد النبوات» وابن الراوندي في استعمال العقل على نحو نقدي، وتم استئصال هذه النماذج كلية من تراثنا القديم حتى غابت كلية من وعينا القومي ووجداننا المعاصر. كذلك قام الفلاسفة بنفس المهمة في التبرير فاقتصر دور العقل على فهم الدين بطريقة أكثر رقياً ترضي ذوق المثقفين والحكماء... بل إن علماء أصول الفقه أيضاً تقبلوا الوحي كحقيقة معطاة سلفاً [٢٦]، وما دام المعطى المسبق قد أعطى كل شيء، وحمل الحقيقة الجاهزة إلينا، فقد تحدد دور العقل في فهمها وتفسيرها وتذوقها. لقد أغنانا الله عن البحث النظري المجرد، وأعطانا الحقيقة لنوجه جهدنا كله إلى العمل وإلى تحقيقها كنظام شرعي على الأرض. يمكن للعقل الاجتهاد قياساً للفرع على الأصل دون إعمال العقل في الأصل »[٢٧].

وعلى هذا النحو تتكشف العلاقة بين العقل والنقل لا على أنها علاقة توافق وتحابٍّ طبيعي، بل على أنها علاقة تبعية وارتهان. ففي ظل سيادة «الحقيقة المطلقة المسبقة المكتوبة بصياغة واحدة أبدية»، وفي ظل هيمنة «تصور سلطوي مركزي إطلاقي للعالم» «يظل العقل قاصراً عن أن يستقل بنفسه. ومن ثم فهو في حاجة مستمرة إلى عطاء من الوحي... يظل العقل تابعاً للنقل، وتظل الإرادة الإنسانية تابعة للإرادة الآلهية »[٢٨]. وأن تبقى للعقل من دور في ظل حضارة «السلطة المطلقة» و«الحقيقة المطلقة المسبقة»، التي هي «الحضارة المركزة حول الله»، فهو دور «تبريري خالص»: فهو «يأخذ المعطيات وينظّرها ويحيلها إلى معطيات مفهومة يمكن البرهنة عليها. لم يقف العقل أمام المعطيات محايداً أو ناقداً إياها أو معارضاً لها أو متسائلاً عن صحتها. كان عقلاً ملتهماً لكل شيء، لا يقف أمامه شيء. لذلك اختفى التناقض وضاعت الحركة بين الاضداد. كانت مهمة العقل على أقصى تقدير التوفيق بين الاطراف، وليس الحوار بينها، وإيجاد التآلف والانسجام في الكون وحل الصراع والتنافر بمقولات عقلية متوسطة. ومن ثم فلا حاجة إلى الحوار، فالمصالحة قانون الكون. كانت وظيفة العقل كوظيفة العنكبوت يدخل كل شيء في نسيجه ليلتهمه. لم يكن ثائراً بل متبنياً، لم يكن رافضاً بل قابلاً ومتمثلاً، لم يكن نافياً بل مثبتاً ومؤكداً. وفي الوقت الذي يظهر فيه العقل الرافض سرعان ما يتم احتواؤه أو لفظه واستبعاده كما حدث لابن الراوندي. لم يقف العقل أمام المعطيات محللاً إياها إلى عناصرها الأولية ومركباً إياها من جديد، بل تمثلها وحولها إلى معقولات... ولما كانت المعطيات معقولة فقد احتواها العقل احتواء الصورة للمضمون. في هذه الوظيفة للعقل يستحيل الحوار، لأن المعطيات مقبولة سلفاً ولا توضع موضع النقد، والعقل يقبل سلفاً ولا يرفض... ومن ثم ضاعت من العقل امكانية التساؤل عن شرعية المعطيات وعن وظيفة العقل »[٢٩].

وكما أن «الوحي» ينيخ بوطأته على «العقل» بعد أن كان ضامن يقينيته، كذلك فإن «الدين ينيخ بوطأته على «التراث» بعد أن كان ضامن مثاليته. ففي الحالين كليهما يمتنع اتخاذ موقف نقدي جذري، من النقل كما من الموروث. وقد كنا رأينا كيف أن التراث العربي الإسلامي، باعتباره «تراثاً ماهوياً» و«ظاهرة مثالية» نشأت من «مصدر قبلي هو الوحي»، يتعالى على المناهج العلمية التي تتجاهل مثالية

موضوعاته وترمي، مدفوعة بـ «النعرة العلمية»، إلى «تدنيسه» بدراسته «كظاهرة مادية خالصة» وبإرجاعه إلى «الإبداع الشخصي أو الأثر الخارجي» وبرده إلى «الحوادث التاريخية أو الوقائع الاجتماعية» على نحو يجعل الظاهرة التراثية «تفقد طابعها المثالي وتنقطع عن أصلها في الوحي»[30].
ولكن هذا التعالي، الذي يحيط كالهالة بالتراث العربي الإسلامي الذي هو نموذج أمثل لتراث يصدر عن الوحي ويتمركز حول الدين، هو ما يمسي في الطور الترميمي موضع نقد وتجريح لاذعين، وذلك على وجه التحديد من حيث أنه تعالٍ على النقد الذي لا مناص من أن يُعد في هذه الحال «تدنيساً»:

«المجتمعات التراثية [هي] التي يكون فيها تراثها ماضيها وحاضرها ومستقبلها، ويكون دينها وفنها وفلسفتها وأسلوب حياتها، ويكون بديلاً عن واقعها وفكرها ويقوم مقام عملها ومعرفتها... فالتراث قيمة في حد ذاته يحرص عليها ولا يمكن تناولها بالنقد أو التغيير. التراث مصدر القيم، وهو في حد ذاته قيمة روحية. هو مضمون الإيمان أو «المطلق في التاريخ». هو «المقدس» الذي لا يمكن تدنيسه بالبحث الإنساني أو بإعمال العقل أو بتحويله إلى «الدنيوي» أو «العلماني». وفي هذه الحالة يكون التراث والدين شيئاً واحداً، وتنفى عنه صفة الابداع الإنساني، وكأنه من صنع الروح آلهي والنفح النبوي. يفعل في الناس، ويوجه المجتمعات، ويحدد المصائر. يجب الخضوع له، والثورة عليه كفر وإلحاد. ويشمل الكتب المقدسة والمؤلفات الصوفية والفقهية والعقائدية، ويضم الضريح والولي وكل صاحب عمامة وبائع عطور!»[31]. وضمن هذا السياق يجري التوكيد، ضداً على نظرية الطابع المثالي المتعالي للتراث، على أنّ التراث «ليس من المقدسات، بل هو نتاج تاريخي صرف»[32]، وعلى أنه ليس له، حتى وإن يكن الدين جزءاً منه، «طابع التقديس»[33]. بل إن نزع الصفة المقدسة عن التراث ضرورة نهضوية تفرض نفسها بمزيد من الإلحاح بالنظر إلى أن «مقولة المقدس هي لبّ التراث»، و«أي تنمية لا تأخذ في الاعتبار هذا المركز، وأي نهضة تحاول تجاوز هذه المقولة لا تحدث أي تغيير في العمق»[34] و«من هنا فإن نقد التراث واجب وطني»[35]. والتراث المطلوب نقده هنا لا يتمايز عن الدين، بل هو تحديداً «التراث الديني»، بل «الدين» نفسه. ومحلل «أزمة الحرية والديموقراطية في وجداننا المعاصر» لا يتردد في تجديد انتمائه أو لبوسه الفيورباخي ـ الماركسي ليعلن بصريح العبارة «أن نقد التراث الديني هو الشرط الضروري لنقد المجتمع، وأن نقد الدين هو المقدمة الضرورية لتحريك الواقع وثورته»[36]. بل إن كلمة «نقد»، على جذريتها، قد لا تفي بالغرض، ولذا لا يندر أن تقترن، في بعض النصوص، بكلمة «قطيعة»: «إننا مجتمع تراثي ما زال وعيه القومي مفتوحاً على القدماء، وما زال القدماء يمثلون بالنسبة إليه سلطة يستشهد بها إذا ما نقصه الوعي النظري أو تحليل الظواهر، وما زالت تصوراتنا للعالم وموجهاتنا للسلوك مستمدة من التراث، لم تقم بيننا وبينه قطيعة، ولم تنشأ حركة نقد للتراث تضع تاريخنا الحديث في مرحلة جديدة»[37]. وهذا «النقد»، هذه «القطيعة»، هذه «التعرية للغطاء النظري»، هي الشرط المسبق لنشوء «ثقافة نهضوية» ولقيام عصر نهضة «بالمعنى الأوروبي» للكلمة:

«لقد قام الإصلاح بدوره في القرن الماضي. خطئي أنني لم أطوره إلى حركة نهضوية شاملة، أي انقلاب في نظرية المعرفة من النصوص إلى الواقع... إن ديكارت وكانط وهيجل لم ينشأوا إلا بعد أن عُرّي الواقع من كل غطاء نظري، أي غطاء أرسطو وبطليموس والعصور الوسطى.. إنني حتى الآن لم أبدع ديكارت ولا كانط ولا هيجل ولا ماركس، لأن الواقع عندنا ما يزال مغطى. أي أن الله موجود والعالم مخلوق والنفس باقية... والتحدي الأعظم هو هل نحن قادرون على التنظير المباشر للواقع؟»[38].

وهكذا، وعلى الرغم من تأكيدات صاحب مشروع «التراث والتجديد» المتواترة على أننا «نريد أن نحمي تاريخنا وتراثنا وأن نتطور من خلال التواصل وليس من خلال الانقطاع»[39]، فإن «البرنامج النهضوي» الذي ينتهي إلى وضعه يمكن وصفه بلا مبالغة بأنه برنامج «تصفية جسدية» للتراث:

«مهمة التراث والتجديد حل طلاسم الماضي مرة واحدة وإلى الأبد، وفك أسرار الموروث حتى لا تعود إلى الظهور أحياناً على السطح وكثيراً في القاع. مهمته هي القضاء على معوقات التحرر واستئصالها من جذورها. وما لم تتغير جذور التخلف النفسية كالخرافة والأسطورة والانفعال والتأليه وعبادة الأشخاص

والسلبية والخنوع، فإن الواقع لن يتغير. وما أسهل أن يتبدل الشبح بالآلة والعفريت بالمحرك، فكلاهما يؤدي نفس الغرض. فاستعمال الساذج للآلة لن يقضي على إيمانه بالجن والأشباح إلا إذا أعيد بناؤه النفسي، ومن ثم القضاء على طلاسم الماضي وأسراره إلى الأبد. مهمة «التراث والتجديد» التحرر من السلطة بكل أنواعها، سلطة الماضي وسلطة الموروث، فلا سلطان إلا للعقل، ولا سلطة إلا لضرورة الواقع الذي نعيش فيه»[٤٠].

وبدلاً من نزعة التوفيق التي كانت تؤكد أن «الدين والفلسفة شيء واحد» وأن «الوحي يقوم على العقل» وأن «العقل أساس الشرع، وما حسَّنه العقل حسَّنه الشرع»[٤١]، تبرز نزعة إلى التفريق تجعل من غياب أحد القطبين شرط حضور القطب الآخر:

-«يكون التفكير دينياً إذا لم يقم العقل بوظيفته الأساسية في تحليل الظواهر ثم تغييرها»[٤٢].
-«الماضي في معظمه لا يحتوي فكراً بل تصوراً دينياً للعالم»[٤٣].
- «الفكر الديني مجرد انفعال أو خصومة، في حين أن الفكر الفلسفي عقلاني موضوعي»[٤٤].
- «إن تاريخ اللاهوت هو تاريخ اللحاق المستمر بآخر منجزات الفكر البشري»[٤٥]... بل إن التاريخ كله لهو قصة تحرر البشرية من الوصايا الخارجية للسلطتين الدينية والسياسية»[٤٦].

وضمن هذا السياق، سياق نقد الفكر الديني والتفكير الديني والتصور الديني للعالم، يفرض نقد النص ومنهج النص وسلطة النص نفسه باعتباره لازمة منطقية وتتمة ضرورية لإشهار الطلاق بين العقل والنقل. ولعلنا لا نغالي إذا قلنا إن هذا التحول إلى نقد منهج النص والمرجعية النصية يمثل انقلاباً كوبرنيكياً حقيقياً في تفكير حسن حنفي. فقد كنا وجدناه يعلن أنَّ «النص ذاته أضمن من كل عمل حضاري عليه»[٤٧]. والبدء به من حيث هو حاوٍ للوحي - «الوحي باعتباره مصدراً للمعرفة وموضوعاً لها في وقت واحد»[٤٨] - هو «البدء المطلق»، هو الوعد بـ«العثور على نقطة بديهية أولى وواقعة يقينية يتم عليها باقي البناء النظري»[٤٩]. وامتياز النص على الفكر هو كامتياز الوحي على التاريخ. فهو الأصل، والفكر هو «الدخيل». وانتماؤه إنما هو إلى عالم الماهيات المثالية التي لا يسري عليها قانون الكون والفساد، بينما الفكر انتماؤه إلى عالم التغير والوقائع العرضية والشوائب التاريخية. ومن حيث هو وعاء للوحي فإن النص «بطبيعته حقيقة متكاملة» بينما «الفكر بطبيعته ذو جانب واحد مهما دنا من نظرة متكاملة للأمور»[٥٠]. وما ينشأ عن النص ويرجع إليه، بدون أن يعلق به في صدوره وارتداده شيء من شوائب الفكر والتاريخ، يكون هو بالتعريف «الظاهرة الإيجابية»، بينما تكون «الظواهر السلبية» هي بالتعريف أيضاً «الظواهر التي لا أصل لها في النصوص الدينية والتي لا يمكن أن ترجع إليها»[٥١]. ومن هنا تكون الوظيفة الإيجابية الوحيدة للفكر هي «توجيه النص ضد الفكر الدخيل نقداً وتفنيداً وهدماً» و«تخليص النص من الشوائب الحضارية والمتاهات العقلية»[٥٢]. وبمعنى آخر، إن الفكر لا يكون فكراً إيجابياً حقاً إلا بقدر ما ينكر نفسه ويلغي ذاته ويستسلم بلا شروط أمام النص الخام باعتباره «معطى مركزياً» و«نقطة محورية»، بغيابه يغيب اليقين والوحدة والتركيز ويحضر الشك والتعدد والتشتت في كل اتجاه[٥٣]. ومن هنا كان الرثاء للثقافة الغربية ولواقع حال الوعي الأوروبي الذي «أصيب بداء التردد والحيرة» ووقع أسير «النسبية والشك» واتسم «بطابع التجريب المستمر والحيرة والقلق والتردد وعدم الثبات والاستقرار»، وذلك منذ أن «غاب المركز الذي يبعث على الاستقرار والثبات، وضاع أي غطاء نظري مسبق وأي تصور دائم يضمن للإنسان الحد الأدنى من اليقين النظري»[٥٤]. ومن هنا كان أيضاً - بعد ذم - مديح السلفية وأهلها، وعلى رأسهم خصم المعتزلة ابن حنبل، وخصم خصومهم - الأشاعرة - ابن تيمية. فرواد الفكر السلفي هؤلاء، الذين يمكن تلخيص شعارهم بأنه «النص لا الرأي، النص لا القياس، النص لا التأويل»[٥٥]، والذين «رجعوا إلى النص الخام» ينفضون عنه «في كل عصر ما علق به من شوائب حضارية» ويعودون إلى يقينه الأول عودتهم إلى «منبع الطاقة الحية والقوة الضاربة الطبيعية ضد صياغات الفكر ومتاهات العقول»[٥٦]، كانوا خير ممثلين «للفكر التطهري»، أي الفكر الذي لا دور له غير أن ينكر دوره، ويشل عمل «الأطراف» لينشط «القلب» وحده، ويحيي «الإيمان بالنص في مواجهة

إعمال العقل»، ويعيد إعطاء الأولوية المطلقة «للماقبل» على «المابعد» باعتبار أن «عملية التطهير» هذه، بما تتيحه من «قوة على الرفض الحضاري» ومن «شجاعة» على «الانكماش الحضاري»، توفر أوثق ضمانة لحماية «الأنا في مواجهة الآخر» وللمحافظة «على الهوية ضد التغريب والتفريق، والدفاع عن الأصالة في مواجهة دعوى المعاصرة والتحديث»[٥٧]. لكن هذا «الانكماش الحضاري»، هذا التجرد من كل مكتسبات النمو والتطور، وهذا التعري من كل مكتسبات التاريخ والحضارة، وهذا الانسلاخ عن كل مكتسبات الفكر والعقل، وهذا الانغلاق دون كل مكتسبات الانفتاح على الآخر، للنكوص نحو النص الخام والاتحاد به اتحاداً مباشراً وتنافذياً، في شبه ارتشاح غشائي، كما الصوفي في اندغامه بالذات الإلهية أو كما الجنين في تناضحه مع لحم أمه، هو ما سيثير، في طور الترميم النرجسي، شعوراً جائحاً بالتقزز يترجم عن نفسه في سورة غضب وصيحة تمرد: «وقد خسرنا نحن الآن بالرجوع إلى النص الخام في اعتمادنا على قال الله وقال الرسول وعجزنا عن تحويله إلى معنى، وعدم قدرتنا على أن نعيش في عالم المعاني، وأصبحنا أسرى النصوص بعد أن كانت النصوص أسرى لعقول القدماء»[٥٨].

وفي نص تالٍ يدرج صاحب «التراث والتجديد» في عداد النصوصيين لا «أصحاب النقل» وحدهم، أي الفقهاء النصيين، بل كذلك «أصحاب العقل»، أي علماء الكلام، الذين طالما كال لهم المديح ممثلين بشخص المعتزلة، مطالباً بـ«الاستغناء عن منهج النص السائد في علم الكلام» وبالعثور على منهج «متسق مع نفسه يحتوي على ضمان صدقه ووسائل التحقق من هذا الصدق في نفسه» كمنهج الفلسفة التي تمثل «من هذه الناحية تطوراً في العقلانية أكثر مما يمثله علم الكلام الذي ما زال يقيم يقينه في صياغاته لمعانيه على يقين آخر خارجي عنه هو يقين النص»، وملاحظاً من جديد أننا «نحن قد رجعنا إلى الوراء»، إلى «الفكر الديني الضامر»، و«ألغينا هذه الخطوة التي نعرض فيها المعنى المستقل الذي يحتوي على يقينه الداخلي»، وعدنا أدراجنا إلى الوراء، لا من الفلسفة إلى الكلام فحسب، بل حتى من الكلام إلى النص الخام، إلى «قال الله وقال الرسول»[٥٩].

وفي «اليسار الإسلامي يجري، في نحو عشرة بنود، محاكمة حقيقية لمنهج النص، ويضمّن مرافعته ضده، في تركيز واقتضاب، كل المآخذ التي يمكن أخذها عليه من موقع العقل النقدي. وعلى الرغم من طول الشاهد فإن أهميته تبرر إيراده بتمامه:

«لقد اعتمد فكرنا الديني حتى الآن على المنقول، واستعمل أسلوب الانتقال من النص إلى الواقع وكأن النصوص الدينية وقائع تتحدث بذاتها. ومنهج النص له عيوب أساسية. أولاً، إن النص ليس واقعاً بل مجرد نص، والنص عبارة لغوية تصور الواقع ولا تكون بديلاً عنه. والحجة لا تكون إلا أصلية، وبالتالي لا يكون النص حجة دون الرجوع إلى أصله في الواقع. ثانياً، إن النص يتطلب الإيمان به مسبقاً بعكس العقل أو التجربة التي يمكن لكل إنسان أن يشارك فيها، وبالتالي لا يمكن استعمال حجة النص إلا لمن يؤمن به. فهي حجة خاصة وليست عامة. ثالثاً، النص يعتمد على سلطة الكتاب، وليس على سلطة العقل، وحجة السلطة ليست حجة لأن هناك كتباً مقدسة كثيرة في حين أنه يوجد واقع واحد وعقل واحد. رابعاً، النص برهان خارجي يأتي من خارج الواقع وليس برهاناً داخلياً يأتي من داخله، واليقين الخارجي أضعف في البرهان من اليقين الداخلي خامساً، النص يحتاج إلى تخريج مناطه، أي إلى إيجاد الواقعة التي يشير إليها، ودون هذا المناط لا يكون للنص مضموناً صحيحاً[٦٠]، وبالتالي يتم توجيه النصوص إلى غير مراداتها، ويحدث الخلط وسوء الفهم واستعمال النصوص في غير مواضعها. سادساً، النص آحادي الطرف ويعتمد على كثير غيره من النصوص، ولا يجوز الإيمان ببعض الكتاب والكفر بالبعض الآخر وإلا وقع التعارض بينها أو وقع المفسر في النظرة الجزئية. سابعاً، النص يعتمد على الاختيار، والاختيار يتبع الهوى والمصلحة كما هو الحال في علوم الجدل. فالرأسمالي يختار نصوصاً تؤيده، والاشتراكي يفعل بالمثل مع نصوص أخرى تؤيده، ويكون المحك ليس هو النص بل اختيار المفسر المسبق، والنص يؤيد ما هو معروف من قبل. ثامناً، الوضع الاجتماعي للمفسر هو أساس اختياره للنص، وبالتالي يكون صراع المفسرين واختلافاتهم هو أساساً صراعاً اجتماعياً في الواقع بناء على صراع القوى

بين الأطراف. تاسعاً، يتوجه النص إلى إيمان الناس وإلى تملق مشاعرهم الدينية واستحسان بلاغة المجادل، ولا يتوجه إلى عقول الجمهور أو إلى واقعهم المباشر، فمنهج النص ليس منهجاً علمياً لتحليل واقع المسلمين، بل هو منهج جدلي للدفاع عن مصالح فئة ضد فئة أو نظام ضد نظام، والجدل أقل من البرهان. عاشراً، منهج النص أقرب إلى الوعظ والإرشاد منه إلى البرهان والتحقق، ويدافع عن الإسلام كمبدأ أكثر من دفاعه عن المسلمين كأمة»[٦١].

ويستأنف مؤلف **«من العقيدة إلى الثورة»** هذه المرافعة الجامعة ضد منهج النص، فيضيف إلى بيان الاتهام البنود الأساسية التالية:

«يعطي الدليل النقلي الأولوية للنص على الواقع، فهو بداية من خارج الواقع وكأن النص هو الواقع مع أن النص في بدايته واقعة معروفة... وبالتالي يستخدم النص طائراً في الهواء، بلا محل، يخلق واقعه من نفسه، فيظل فارغاً بلا مضمون. ينغلق النص على ذاته أو يستعمل في غير موضعه طبقاً للهوى والمصلحة كواقع بديل. إن النص بطبيعته مجرد صورة عامة تحتاج إلى مضمون يملؤها. وهذا المضمون بطبيعته قالب فارغ يمكن ملؤه من حاجات العصر ومقتضياته... ومن ثم فالتأويل ضرورة للنص. ولا يوجد نص إلا ويمكن تأويله من أجل إيجاد الواقع الخاص به... وأولوية النص على الواقع تعطي الأولوية للتقليد على التجديد، وللماضي على الحاضر، وللتاريخ على العصر. يرجع التاريخ إلى الوراء لأنه ما زال يعتمد على سلطة الوحي وأمر الكلمة، وما زال يتطلب الطاعة المطلقة لمجرد الأمر... منهج النص يحيل الشعور إلى شعور سلبي خالص، يجعله مجرد آلة لتنفيذ الأوامر... وعموم النص يعطيه القدرة على خدمة الجميع على قدم المساواة. يعرض النص خدماته على الجميع، ويمكن إثبات شيئين متعارضين بين فريقين مختلفين بنفس النص، كل منهما يرى فيه نفسه ويسقط عليه ما يريد. لذلك يؤدي استعمال منهج النص إلى إحساس باليقين المطلق والحق المسبق فيؤدي إلى التعصب وعدم الاستعداد للتنازل عن شيء أو تغيير الموقف أو الفهم المتبادل أو السماع للغير. وكثيراً ما يؤدي إلى القطيعة في النظر. يوجه السلوك فيؤدي إلى الامتثال والتحزب والفرقة والحمية والتكفير. يؤدي إلى ضيق الأفق والحنق وإلى سرعة اتهام المخالفين بالكفر والالحاد والخروج على الدين والدولة، ويستحيل معه تجميع الأمة على فكرة أو هدف فيقضي على الوحدة الوطنية»[٦٢].

إن هذه المطاردة الضارية لمنهج النص، التي تحشره في الزاوية الضيقة وتسد عليه المنافذ جميعاً، لا تجد تعليلها في مبدأ التناقض وحده. فليس رفع النص إلى مرتبة المثال في طور أول هو وحده ما أوجب في طور ثانٍ خفضه وإحصاء «عيوبه الأساسية» عليه والتنديد به انطلاقاً من أن «حجة النص شيء وحجة العقل شيء آخر»[٦٣] وانتهاءً إلى أن «النص لا يثبت شيئاً، بل هو في حاجة إلى إثبات»[٦٤]. فهذا الانقلاب لا يعبر عن تناقض منطقي، بقدر ما يترجم عن رد فعل نفسي محكوم بنوابض لاإرادية. فنحن هنا أمام ظاهرة أقرب ما تكون إلى تلك التي تحدث عنها إريك فروم والتي رصدناها في تحليلنا لروايات نوال السعداوي: حب الموت (النكروفيليا) الذي ينقلب إلى حب الحياة (البيوفيليا). أفليس وشكان الاختناق هو ما يجبر رئتي الوليد على التفتح والاشتغال؟ وعلى هذا النحو نفسه يرتد طالب الفناء طالب بقاء، وطالب الاتحاد طالب انفصال. وكل انقضاض باتجاه العدم ينقلب لا محالة إلى تحليق باتجاه الوجود. ونداء القمة لا يقل إغراء عن نداء الهاوية، وتناوبهما تضبطه حركة إيقاعية واحدة. والحس النقدي المنوَّم يتيقظ في كل مرة تعقب فيها النشوة صحوة. وليس لهذه الصحوة سوى منطوق واحد: فالأنا، المندفع وراء سراب كلية القدرة والطالب للارتشاح غشائياً بالنص بدون وساطة «الرأي» أو «العقل»، يكتشف أنه، بعودته إلى وضع الجنين وتعرِّيه من كل مكتسبات النمو والتطور، قد حكم على نفسه في الواقع بالهزال والضمور وفقر الدم المزمن. ويبادر، في محاولة منه لوضع حد لهذا الخداع، إلى اتخاذ موقف معرفي ونقدي من النص، وبالتالي من التراث ككل. فالارتماء في أحضان هذا التراث ما أورث الأنا سوى خسائر بلا أرباح. وهي، باستقراء موقف حسن حنفي النقدي، على ثلاثة أنواع .

فالأنا، بتنازله عن كيانه وبنشدانه الاندغام بالنص كواقعة خام وبالتراث ككل لامتمايز، قد فقد

الشعور بشخصيته وهويته؛ فهو ذات بلا ذاتية، وأنا بلا إنية. ومؤلف «دراسات إسلامية» يدرج هذه الخسارة في بند مستقل يجعل عنوانه «لماذا غاب مبحث الإنسان في تراثنا القديم؟» .

والأنا، بتجرده من مكتسبات نموه وتطوره وبطلبه الاندماج بالنص وبالتراث ككل وكبدء مطلق، قد فقد الشعور بالزمان؛ فهو موجود دائري، لا مسار له، ولا يميز النهاية من البداية. ومؤلف «دراسات إسلامية» يدرج ثانية الخسائر هذه في بند مستقل أيضاً يجعل عنوانه: «لماذا غاب مبحث التاريخ في تراثنا القديم؟» .

وأخيراً إن الأنا، بإلغائه حدوده وباشرئبابه إلى الاتحاد بالكل الأكبر الذي هو النص الخام والتراث كرحم أوقيانوسية، قد فقد، مع حدوده، الشعور بالمكان؛ فهو موجود حلولي يتكرر ولا يتكثر، وكائن أميبي لا يمد في العالم الخارجي سوى أطراف كاذبة، فيتموّر ولا يتمايز. ومع أن حسن حنفي لا يفرد لهذه الخسارة بنداً مستقلاً، إلا أنَّ إشاراته إليها تتعدد تحت عنوان يمكن أن يكون كالآتي: «لماذا غاب بُعد التعدد في تراثنا القديم؟» .

أ ـ **غياب الإنسان**: لقد وجدنا مؤلفنا، في الطور الذي يصح وصفه بأنه اندماجي عُظامي، يقيِّم الظواهر الفكرية «بإرجاعها إلى مصدرها الأول وهو النص، والحكم عليها بأنها إيجابية أي من النص، أو سلبية أي من الخارج»[٦٥]. وبناء عليه أجرى تمييزاً بين المؤلف والكاتب على اعتبار أن الأول «هو الذي يضع فكراً بل يخلقه ويبدعه بجهده الشخصي وبصرف النظر عن أي مصدر له خارج جهده العقلي المحض»، بينما الثاني «هو الذي يعرض الفكر ابتداءً من مصدر معين هي النصوص الموحاة»[٦٦]. وقد انتهى إلى أنَّ «المفكرين الإسلاميين» تجوز دراستهم فقط «ليس باعتبارهم مؤلفين بل باعتبارهم كتاباً»[٦٧]. فهم مثال للمفكرين اللاشخصيين الذين هم نمط المفكرين الوحيد الذي يمكن أن تنتجه حضارة قائمة على «النصوص الموحي بها باعتبارها المصدر الأول للفكر»[٦٨]. إذ ليست وظيفة المفكر في مثل هذه الحضارة أن «يضع أفكاراً بل أن يعرض طريقة في تفسير النصوص الدينية وفهمها وتحويلها إلى معانٍ وأبنية نظرية»[٦٩]. وبمعنى آخر، إن المفكر الإسلامي «لا يضع حقائق من اكتشافه الخاص لم تكن معروفة من قبل، بل هو عارض لموضوعات الوحي على مستواه الثقافي وبلغة العصر»[٧٠].

ومن هنا كانت «الفكرة مستقلة عن مؤلفها» و«الأفكار موضوعات مستقلة عن قائليها». وبالتالي «لا يهمنا من هو صاحبها أو أول القائلين بها» و«لا يهمنا إنْ كان قائلها هو هذا أو ذاك» بقدر «ما تهمنا الفكرة ذاتها»[٧١]. ومن هنا أيضاً كان عدم جواز الحديث عن «السينوية» أو «الرشدية» أو «الأشعرية»؛ فهذا «التشخيص للأفكار نشأ من تخلفنا» كما «نشأ بفعل الاستشراق الغربي عندما ارتبط المذهب في الغرب بشخص المعلن عنه بعد القضاء على استقلال الفكر والموضوعات في العصور الحديثة»[٧٢]. فالأشخاص «إن هي إلا حوامل للفكر وليست خالقة للفكر»؛ الأشخاص «يعرضون موضوعات ولا يضعون فكراً». فهم «مجرد وسائل تظهر الحضارة من خلالها دون أن يكونٍ لهم الفكر خلقاً وإبداعاً»[٧٣]. فالأفكار هي التي «تتخلل المؤلف ولا يكون هو إلا عارض [٧٤] لها... مصنِّف فيها»، والفكر «مشاع للجميع لا ينتسب إلى فرد دون فرد، وكأن المؤلفين كلهم فريق يعملون في موضوع واحد مستقل»[٧٥]. وبالفعل، «كان العمل الفكري في تراثنا القديم عملاً جماعياً... قامت به الحضارة الناشئة من مركز واحد هو الوحي، وكأن الوحي المتحول إلى حضارة هو الذي يضفي على المؤلفين وحدتهم، ويجعلهم جميعاً وسائل يظهر هو فيها من خلالهم»[٧٦].

ومع أن جميع هذه الشواهد باتت لدى قارئنا بحكم المكرورة، إلا أن السياق الذي نحن فيه يقسرنا على أن نورد من جديد هذا الشاهد الذي تحلَّق فيه النزعة الاندماجية العُظامية، وفق النمط الارتشاحي الغشائي النافي لمبدأ الهوية والشخصية والذاتية، إلى ذروة أخرى من ذراها: «إن المفكر الذي ينتسب إلى حضارة قائمة على الوحي، كالحضارة الإسلامية، لا يضع حقيقة أو يخلقها بل يعرض حقيقة موجودة من قبل، عليه أن يصوغها في قالب العصر في زمان ومكان معينين... ومن ثم فلا أثر للعبقرية الفردية، فالفضل كله يرجع للوحي»[٧٧].

ولكن أليس هذا على وجه التحديد ما منع الإنسان من الوجود في تراثنا القديم؟ الإنسان كقطب مقابل، في طور الترميم النرجسي، للقطب الذي له السؤدد المطلق في الطور الاندماجي العُظامي، أي النص / الرحم؟

إن الصيحة الاستنكارية التي يطلقها، في فاتحة الطور الترميمي، مؤلف مقال **«لماذا غاب مبحث الإنسان في تراثنا القديم»** تقول كل قلق الأنا وكل حصره عندما يكتشف أن طلبه للاتحاد وللفناء في الجسد الجماعي الذي هو النص كاد أن يتأدى به إلى الفناء والتلاشي فعلاً «إذا أراد الإنسان منا أن يبحث عن ذاته في تراثنا القديم فإنه لن يجدها. وهنا تبدو الأزمة. يشعر الإنسان منا بذاته ثم يفتش عنها في حضارته، فلا يجدها. فيظل غائباً عن القديم، ويظل القديم تائهاً عنه. ويزيد الطين بلة أننا نعيش في عصر يتكاثر فيه القول عن الإنسان، ويكثر فيه الحديث عن حضارة الإنسان»[٧٨].

هكذا يتكشف الوهج الذي كان يضيء به النص باعتباره بدءاً مطلقاً على أنه محض انعكاس لانصعاق الأنا واحتراقه. وها هوذا الأنا، الذي كان يتعقل ذاته على أنه فيض وجود من جراء التحامه بالجسد الجماعي، يتعقل ذاته الآن على أنه نقص وجود. فهو في محض حالة خواء وانفراغ. ومفردات قاموسه الجديد تتصرف كلها وفق فعل اللاوجود ومرادفاته من الطحن والسحق والمحق والتسطح والتفلطح والاختناق والابتلاع والفناء، كما يتضح من النصوص التالية:

- «هكذا أصبح الإنسان مطحوناً بين الطبيعيات والإلهيات، مفلطحاً بين العالم والله، مختنقاً بين الأرض والسماء، لا متنفس له إلا الإشراق في الإلهيات أو الغذاء في الطبيعيات»[٧٩].
- «بدل أن يظهر الإنسان مركزاً في محور تفلطح وامتدت أطرافه بين السماء والأرض وفي التاريخ وفي المستقبل وفي كل اتجاه»[٨٠].
- «الإنسان إما محاصر بين الطبيعيات والإلهيات، وإما يفك حصاره ولكنه يتسطح وهو يئن تحت كم هائل من الطبيعيات والإلهيات»[٨١].
- «غياب الإنسان كبعد مستقل في تراثنا القديم وحصاره بين الإلهيات والطبيعيات في علوم الحكمة، وابتلاعه في علم التوحيد، وفنائه في علوم التصوف، ومحقه في علوم التشريع»[٨٢].

وإزاء هذا الحصار للإنسان في «نقطة التلاشي»[٨٣] تكون «المهمة» ذات مضمون ترميمي صريح: فليس المطلوب أقل من «رفع الأقنعة ونزع الأستار من أجل إعادة الإنسان متميزاً، مستقلاً، قائماً بذاته، عوضاً عن انبطاحه وافتراشه الأرض وانتشاره في كل مكان دون بؤرة أو مركز»[٨٤]. ولكن حتى يتحول «الإنسان الهش إلى الإنسان الصلب» و«ضعفه إلى قوة وانكساره إلى صلابة»[٨٥]، فلا بد، بادىء ذي بدء، من أن تُقطع المشيمة التي تصل الجنين الأنوي بالرحم الوالدي، والتي تكشفت عن أنها ليست «مضخة» تمده بالمصل المغذي بقدر ما هي «شفّاطة» تستنزفه وتسحب منه دم الحياة. فهذه المشيمة، التي تتم عبرها فعلاً عمليات الارتشاح الغشائي ولكن في الاتجاه المعاكس، اتجاه إفقار الأنا لا إغنائه، هي على وجه التعيين تلك التي كان هذا الأنا الجنيني يتوهم في الطور الاندماجي العُظامي أنها «صلة وصله» بعالم «الماهيات» و«الظواهر المثالية» و«المعطى القبلي» و«الوحي» و«الحقيقة الموجودة من قبل» و«النصوص الموحاة»، أو «الآخر المطلق» حسب التسمية الجديدة التي يأتي بها الشاهد التالي

«حدد القدماء الصفات في سبع: العلم، والقدرة، والحياة، والسمع، والبصر، والكلام، والإرادة... وجعلوها صفات مطلقة بعيدة المنال، يتصف بها الآخر المطلق، وسلبوها عن الأنا، فتركوها مجردة من الصفات، عارية من القيم، معرضة للجهل، والعجز، والموت، والصمم، والعمى، والبكم، والضعف... وهكذا وضعنا كل مقومات الحياة... وكل عناصر الحركة والوعي فيها... خارج أنفسنا، فضاعت منا الحياة، وسقط التاريخ، وعشنا خارجهما... نعشق ما حرمنا منه، ونعبد ما ينقصنا»[٨٦].

وإزاء هذا «الخصاء الكلي»، الذي يهدد باكتساح الأنا بجماعه وباستئصاله بأعضائه كافة، يحدث انقلاب حقيقي في استراتيجية صاحب مشروع «التراث والتجديد»، فيتحول من طالب اتحاد عنيد إلى طالب انفصال لا يقل عناداً، ومن ناطق بلسان «المركز» إلى ناطق بلسان «المحيط»، ومن محامٍ عن

«الأصل» إلى محام عن «الفرع»، وبلغة علماء الكلام، من مدافع عن شرف «الجوهر» إلى مدافع عن شرف «العرض»ضداً على «القسمة الثنائية للفكر الديني» التي تقدم «الجوهر» وتؤخر «العرض» وترى في هذا محض انحطاط لذاك وتجعل العلاقة ما بين الطرفين علاقة استعلاء واستتباع واستنزاف: «إن مفهومي الجوهر والعرض في حقيقة الأمر إنما يكشفان عن طبيعة الفكر الديني الذي يقسم العالم إلى قسمين: قسم ايجابي وآخر منفي، قسم بالزائد وآخر بالناقص، وتكون علاقة الطرفين علاقة أولوية وشرف، علة ومعلول، أول وآخر، قدم وحدوث، وجوب وإمكان، لاتناهٍ وتناهٍ، إلى آخر هذه الثنائيات المعروفة في الفكر الديني [الذي يقول] باستحالة قيام الأعراض بنفسها لحاجتها إلى الأصل وهو الجوهر والأساس... لأن العلاقة بين الجوهر والعرض هي علاقة الثابت بالمتحول، الأصل بالفرع، المركز بالدائرة، وهي العلاقة الدينية المشهورة بين الله والعالم، وإعطاء أولوية لطرف على حساب الطرف الآخر وليست علاقة التساوي بين الأطراف. وهي أيضاً علاقة من طرف واحد وليست علاقة متبادلة بين طرفين، أو باختصار علاقة الاستقلال والتبعية التي نعاني منها في شتى مظاهر حياتنا السياسية والاجتماعية حتى أصبحت طابعاً مميزاً لجيلنا وسمة أساسية للعصر. هي قسمة ذهنية في الظاهر، دينية إيمانية في الباطن، من شأنها تثبيت الأساس ثم التفريع عليه... وكانت باستمرار من دعامات الفكر الديني... في اعتبار الأصل هو الصورة، والفرع هو المادة، أو في تصور العالم على أنه عالمان، أساس ومؤسس عليه، أصل وفرع، وهي القسمة التي تجعل علاقة الأشياء بعضها ببعض على المستوى الاجتماعي والسياسي علاقة تسلط وتبعية، قاهر ومقهور، غالب ومغلوب،غني وفقير، أعلى وأدنى. .الخ»[٨٧].

ويما أن «الإنسان يرفض أن تكون يده هي السفلى، ويد غيره هي العليا»[٨٨]، فإن الاستراتيجية التي تفرض نفسها في الطور الترميمي هي استراتيجية قلب للمواقف. فضداً على «الفكر الديني» الذي لا غاية له سوى «إثبات عجز الإنسان» سترفع عالياً راية «الفكر العلمي» الذي يثبت على العكس «قدرة الإنسان»[٨٩]. وضداً على «النظرة التدميرية للعالم» التي «تسلب العالم حقه في الوجود» وتصوره «فاقداً وجوده من ذاته، محتاجاً إلى غيره، مستمداً وجوده من طرف آخر» أعلى منه ومخارج له، وضداً على «التطهر الديني المسيق» ذي «الاتجاه الماسوشي» الذي يريد «إفناء الأشياء وتدميرها» وينكر عليها أن تكون مستقلة باقية موجودة بنفسها» ويترفع عن العالم «ذهاباً إلى ما ورائه»[٩٠] بحثاً عن أمل ضائع» وتعليلاً له «عن طريق الرجوع إلى الأعلى، أي... إلى السلطة القاهرة التي هي الله»[٩١]. تتحدد ـ باندفاعة قد يصح وصفها بأنها دونكيشوتية ـ معالم استراتيجية ترميمية تضع الإنسان في مركز الكون، وفي مركز نفسه، وترفع عنه وكالة «القبة السماوية» وتطالبه بـ «تأكيد ذاته وإعمال عقله»[٩٢]، وتسلحه «بالفكر العلمي المستقل» ـ على عكس «الفكر الديني التابع للعقائد» ـ الذي يسعى إلى «اكتشاف قوانين الحركة وتفسيرها بالعلل القريبة الداخلة في الموضوع وليس بالعلل البعيدة الخارجة عنه»[٩٣]، ويطلب علية الأشياء في «الوجود ذاته وليس خارجاً عنه» ولا يحتاج في التعليل إلى الرجوع إلى علّة أولى يكون مستقرها في «عقدة القبة السماوية» إذ لم يعد مقبولاً «في هذا العصر أن يتوه الإنسان تحت هذا الخواء، وأن يضيع في هذه المتاهة، وأن يشعر بضآلته تحت هذا الشمول»[٩٤].

وبطبيعة الحال، إن هذه الاستراتيجية الترميمية لا لواء لها تنضوي تحته سوى لواء الفيورباخية التي هي بالتعريف، وفيما يخص العلاقة بين الله والإنسان، فلسفة قلب للمواقف. فما دام «التأليه هو إعطاء الله أخص ما يميز الإنسان وإسقاط صفات الإنسان على الله»[٩٥]، وما دامت «الثيولوجيا انثروبولوجيا مقلوبة، وما يظنه اللاهوتي على أنه وصف لله هو في حقيقة الأمر وصف للإنسان»[٩٦]، وما دامت آفات مجتمعنا ومصائب واقعنا جميعاً قد جاءت من جراء «مؤامرة تحويل الانثروبولوجيا إلى ثيولوجيا»[٩٧] في تراثنا القديم، ومن جراء حضور «الفكر اللاهوتي» في عقليتنا وغياب «الفكر الإنساني»، مما استتبع تأكيد «محورية الله وهامشية الإنسان»[٩٨]، وما دام «حق الإنسان أولى بالدفاع» من حق الله لأنه هو «الحق المهضوم»[٩٩] في الحضارات التي تتمركز حول الله وتثبت له ما تسلبه عن الإنسان، وما دام يستحيل أن يقوم عصر نهضة بلا تغيير للمراكز من الله إلى الإنسان» وبلا نزعة إنسانية يسترد فيها

الإنسان العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر والكلام والإرادة من الله »[١٠٠]، وبما أن «أزمتنا هي غياب الإنسان في وجداننا المعاصر نظراً لغيابه في تراثنا القديم» ولتغليفه «بمئات من الأغلفة اللغوية والعقائدية والإلهية والتشريعية»، فإن ترميم هذا الإنسان وفك الحصار عنه وتغيير وضعه من هامش المحيط إلى بؤرة المركز سيكون هو عتلة المشروع النهضوي المتمثل بالانتقال من «التراث» إلى «التجديد»، ومن «العقيدة» إلى «الثورة »[١٠١]: «مهمتنا إذن هي كشف هذه الأستار وإزاحة هذه الأغلفة ونزع هذه القشور من أجل رؤية الإنسان، حتى تنتقل بحضارتنا من الطور الآلهي القديم إلى طور إنساني جديد. فبدل أن تكون حضارتنا متمركزة على الله، والإنسان داخل ضمن الأغلاف، تكون متمركزة حول الإنسان، والإنسان خارج عن الأغلاف. وهي مهمة ليست بالسهلة، لأنها تبغي نقل تمركز الحضارة من الله إلى الإنسان وتحويل قطبها من علم الله إلى علم الإنسان »[١٠٢].

وترميم الإنسان، من خلال تحويل مركز الحضارة من الله إليه، لا يعني في خاتمة المطاف إلا إعادة اكتشاف بُعد الذاتية الفردية، هذا البعد الذي كان ملغياً في الطور الاندماجي العظامي لصالح الوحي «كنظام قائم يلتف حوله الجميع ويعبر عن وحدة الأمة »[١٠٣]. وبالفعل، وبعد أن كانت «المهمة» هي «القضاء على تشخيص الأفكار، فالافكار لا أسماء لها، بل هي أفكار عامة شائعة في كل زمان ومكان... والفكرة هي الأساس، ومهمتنا نحن إبراز استقلال الفكرة عن قائليها »[١٠٤]، تغدو «المهمة» في الطور الترميمي نقد التراث على وجه التحديد لتغييبه بُعد الذاتية ولطمسه كل «أثر للعبقرية الفردية»: «لم يحاول أحد في تراثنا القديم أو المعاصر إعطاء صياغة علمية للذاتية... لم يحاول أحد من القدماء اكتشاف الذاتية في الحضارة إلا الصوفية الذين استطاعوا تحليل الجوانب الوجدانية للإنسان ووصفوا أحوال النفس وتابعوا درجات ارتقائها في المقامات حتى الفناء المطلق... ولكن الذاتية التي اكتشفها الصوفية منفصلة عن تاريخ الحضارة، بل وفي تعارض معها... كما غلب على الصوفية وصف الذاتية وهي في طريقها إلى الله دون وصفها وهي متحدة بالعالم... إن اكتشاف الذاتية الفردية لا يتم إلا بعد ظهور الذاتية الحضارية في التراث القديم. ولما كان التراث القديم كله مركزاً على الله، توارى الإنسان ولم يظهر إلا في أقل الحدود »[١٠٥].

ومن هنا مفارقة الموقف من مسألة التصنيف باعتباره الشكل النمطي للتأليف في الحضارة العربية الإسلامية. ففي الطور الاندماجي العُظامي كان التصنيف، وحتى ما يترتب عليه من تكرار، موضع مديح لأن مهمة القدماء لم تكن الصدور عن تجربة شخصية وإبداع مذاهب شخصية، بل إلغاء ذواتهم لتنطق النصوص الموحاة من خلالهم ولتنبني «الأنماط الحضارية مستقلة عن أشخاصهم». ومن هنا كان من المحتم أن يظهر «التكرار والنقل والاستعارة من المؤلفين بعضهم من البعض الآخر لأن العلم موضوعي، مشاع للجميع، لا ينتسب إلى فرد دون فرد »[١٠٦]. ولكن هذا الإلغاء للذات وللتجربة الشخصية هو ما يغدو في الطور الترميمي موضع نقد وتعيير لأنه حكم على القدماء بأن يكونوا مجرد مصنفين، يكرر واحدهم الآخر في رتابة وجدب وعقم، إذ «نادراً ما تصدر عقائد القدماء عن تجربة شخصية أصيلة. فإذا حدثت فإنها تجربة شروح وحواشي. فالمادة محفوظة ومرصوصة، يتناقلها المصنفون أباً عن جد، وابناً عن أب، وتلميذاً عن شيخ، فهم مصنفون وليسوا مؤلفين. يرتبون ويبوبون مادة صمَّاء لا باعث فيها ولا هدف لها. وأقصى ما يوجد من تجارب شعورية وراء المؤلفات القديمة هي تجارب الشرح قبل فوات العمر»[١٠٧].

ومع إعادة اكتشاف بُعد الذاتية واعتبارها ـ مع محمد إقبال ـ «جوهر الكون ومحور التاريخ »[١٠٨] وجعلها «نقطة بداية لإعادة فهم تراثنا القديم ولتغيير واقع المسلمين »[١٠٩]، ينقلب الموقف رأساً على عقب من الحضارة الغربية ويعاد إليها الاعتبار ـ بل أكثر من الاعتبار ـ بوصفها «حضارة الإنسان» و«حضارة حقوق الإنسان». فبعد أن كانت هذه الحضارة تُرمى بأنها حضارة «طردية» أضاعت «بؤرة التركيز» وضلّت طريقها إلى المطلق وباتت لا تعرف من «ثبات إلا التغير نفسه» بالنظر إلى «هشاشة موروثها وعدم ثبوته أمام النقد»، مما جعل الوعي الغربي «غير قادر على توجيه نفسه نحو مركز يمكن من خلاله إبداع

المذاهب والاتجاهات ولكنه يعود إليه حتى لا يفقد النظرة الشاملة»، فلم يبق أمامه من خيار غير أن يجرِّب المذاهب الواحد تلو الآخر وأن يستهلكها جميعاً «يهدم ما بناه ويعيش على ذاته حتى يأكل نفسه» إلى أن «انتهى إلى العدمية التامة... سئم الكل، وآثر الرفض، واستقر على السلب والعدم »[١١٠]، وبعد أن كانت تُعيِّر بأنها حضارة الشك واللايقين والعقل الذي يلتهم ذاته وموضوعه و«الإنسان النسبي المحدود... إنسان بروتاجوراس وليس إنسان سقراط »[١١١]، إذا بهذه التهمة بالذات توضع في رأس فضائلها، وإذا بها تحظى بالإقرار بأن اليقين الذي انطلقت منه وانتهت إليه خلال القرون الأربعة الأخيرة من تطورها «بعد أن عُرِّيَ الواقع من كل غطاء نظري» هو من طبيعة أكثر يقينية بكثير، لأنه يقين داخلي وليس يقيناً خارجياً، يملك ما صدقه في ذاته وبعدياً، وليس بالإحالة إلى نص من خارجه وقبلياً. وبعبارة أخرى، أمست الحضارة الغربية تتمتع بامتياز هائل، وهو تمركزها بدورها حول ضرب من «الوحي»، ولكنه وحي من اكتشافها وصنع يديها، وهو الإنسان· «لقد استطاعت الحضارة الأوروبية بعد نضال دام أكثر من أربعة قرون إثبات الإنسان والشعور الإنساني كنقطة بدء يقينية ليس قبلها شيء،وكل شيء من بعدها يكون من خلالها. وهذا هو معنى الكوجيتو الديكارتي »[١١٢].

وبموازاة هذا الانقلاب في الموقف من الحضارة الغربية يطرأ بطبيعة الحال انقلاب في الموقف التقييمي من الحضارة العربية الإسلامية. فهذه الحضارة، التي نشأت بدءاً من «معطى قبلي هو الوحي» وامتدت حوله على شكل «دوائر متداخلة من المركز إلى المحيط»، ينقلب امتيازها هذا بالذات إلى عيب بنيوي أدى إلى تغييب الإنسان «كمبحث مستقل في تراثنا القديم»، فكان «هو السبب في أن حياتنا المعاصرة لم تقم على احترام الإنسان بل على تقديس الله وفي أن مجتمعاتنا المعاصرة ليست مجتمعات إنسانية بل وفي أن حضارتنا كلها لم تكن حضارة إنسانية بل إلهية »[١١٣].

ولا تقف المفاضلة بين الحضارتين عند هذا الحد، بل تتعداه إلى التأكيد بأن «الدعوة [١١٤] بأن حضارتنا القديمة إنسانية إسقاط من الحضارة الغربية، وذلك لأن حضارتنا القديمة مركزة حول الله Théocentrique ولم تغير محورها بعد كي تتمركز حول الإنسان Anthropocentrique »[١١٥]. ولقد كان لا بد من انتظار «عصر الترجمة الثاني» حتى يأخذ مفهوم الإنسان طريقه إلى الحضارة العربية الإسلامية نقلاً عن الغرب: «في تراثنا الضخم لم يظهر لفظ الإنسان كعنوان لمبحث. فإذا ظهر عند المحدثين فعن تقليد للغرب »[١١٦]. وحتى بعد أن تعلمنا من الغرب كل ما تعلمناه ودخلنا بدورنا في عصر نهضة، فإننا لم نتمكن بعد من مجاراة الحضارة الغربية في اكتشاف الإنسان «ووضعه كحقيقة يقينية أولى »[١١٧]، ويخطىء من يتصور أن «حضارتنا قد خرجت من مرحلتها الإلهية الراهنة إلى مرحلة إنسانية أخرى ابتداء من الإصلاح الديني إلى النهضة، إلى العقلانية، إلى التنوير، فنحن ما زلنا وراء ذلك بكثير »[١١٨].

ب ـ **غياب التاريخ** : يتميز الطور الترميمي بأنه يقر للتاريخ بالأهمية التي كانت تُنكر عليه في الطور الاندماجي العُظامي. فالتاريخ مسار ونمو في الزمان. وبما أن الطور الاندماجي العظامي هو في جوهره طور نكوصي، فليس من المستبعد أن يقرأ اللاشعورُ التاريخَ في الحالات النكوصية على أنه «خطيئة» و«انحطاط» و«سقوط» خارج النعيم البدئي و«انفصال» عن جنة عدن، أي عن العصر الذهبي لكلية القدرة المستوهمة. وبما أن الطور الترميمي هو في جوهره طور تقدمي، أي طور يأخذ على عاتقه فك الالتحام وينشد الاستقلال وبناء الذاتية الشخصية، فليس من المستبعد أيضاً أن تكون إعادة اكتشاف التاريخ بمثابة ترجمة، على صعيد اللاشعور، لواقعة استئناف النمو المكفوف. والتنقل المكوكي بين الطورين هو الذي يفسر التناقض ـ الذي سلفت الإشارة إليه ـ بين موقفين: موقف ينتصر للوحي على التاريخ، وللنشأة على التطور، ويندد بالمنهج التاريخي الذي يفقد «الظاهرة طابعها المثالي »[١١٩]، وآخر يقدِّم الحدين الثانيين على الحدين الأولين، ويفسر الوحي نفسه على أنه تاريخ (نظرية أسباب النزول)، ويندد بالمنهج الماضوي الذي يرى أنه «لا يتقدم الحاضر إلا بالرجوع إلى الماضي، وأن التاريخ يسير في تدهور مستمر، وأن قمة التاريخ كانت في عصر ذهبي في الماضي، وأنه لا يمكن اللحاق بهذه القمة من جديد، فذاك عصر الطهارة قد انقضى وولى »[١٢٠].

ومع أن محذور التكرار يمنعنا من إعادة بناء هذا التناقض في الموقف بكل تفاصيله، فإننا لن نستطيع أن نتفادى هذا المحذور كل التفادي لأن الطور الترميمي ـ وهو موضوع تحليلنا هنا ـ منسوج لحمة وسدىً من نقد الطور الاندماجي وتحميل «النشأة» تبعة كف «التطور» ومنع «التقدم» فحتى عندما دخلنا في عصر النهضة وبدأنا مرحلة من تاريخنا هي من أكثر مراحله استحقاقاً للوصف بأنها مرحلة قطيعة ونمو مستقل، ظل مسارنا أقرب إلى «الكبوة» منه إلى «النهضة»، وإلى «التقليد» منه إلى «التجديد» .

«بالرغم من أننا في القرن الماضي بدأنا بترجمة فلاسفة الثورة الفرنسية، وذاعت أفكار الحرية والعقل والطبيعة والدستور والأمة والديموقراطية والبرلمان، وعرفنا «الأمير» و«روح القوانين» و«العقد الاجتماعي»، وتكلمنا عن أهمية علم العمران والعلوم الاجتماعية والسياسية، بل واكتشفناها في القرآن، إلا أنه لم يتبلور لدينا شعور تاريخي... وبالتالي سادت التقليدية والمحافظة الأصيلة على هذا المستورد الاستناري الجديد. فاض العمق على السطح فاحتواه وقضى عليه»[١٢١].

وبما أن «تقدم الشعوب مرهون باكتشاف شعورها التاريخي»، وبما أن «من أسباب تعثر نهضتنا الحالية التي بدأناها في القرن الماضي هو أننا لم نكتشف بُعد الشعور التاريخي»، وبما أن «غياب البعد التاريخي في تراثنا القديم» هو الذي «أورثنا غياب الوعي التاريخي في وجداننا المعاصر»، لذا «يكون السؤال: لماذا غاب مبحث التاريخ في تراثنا القديم بداية الكشف عن الجذور من أجل إعادة بناء شعورنا القومي بحيث يرتكز على وعي تاريخي»[١٢٢].

وإعادة البناء هذه، ذات المضمون الترميمي الذي لا يخفي نفسه، لن يكون لها من منطوق سوى نقد التراث في بنيته بالذات، بل في تكوينه بالذات، عن طريق تطبيق نوع من علم الأجنّة المعرفي عليه على اعتبار أن بنية التراث القديم متعينة بتكوينه، أي بكيفية صدوره عن معطاه المسبق الذي هو الوحي، تعيّن الجنين بمشيمته. وإذا كانت الجذرية هي أخذ الأشياء من جذورها، فإن نقد التراث القديم، إذ يُعْمِل هنا مبضعه في عمق الجذور، يرقى إلى مستوى من الجذرية يندر أن يرقى إليه لا لدى مؤلفنا فحسب، بل في كل الخطاب العربي المعاصر حول التراث. ومما يزيد في جذرية هذا النقد أن الحبل السري الذي يربط هذا التراث إلى مشيمته ظل يأبى انقطاعاً حتى بعد خروج الجنين من رحم الأم ودخوله «عصر النهضة الحديثة وعصر التنوير»، مما قضى على التراث أن يبقى أسير ما يسميه مؤلفنا «علوم الدوائر»، أي تلك الحلقات المتداخلة المتحدة المركز من العلوم النقلية والعقلية التي تصدر عن «الوحي» وتعود إليه باعتباره «هو العلم الإنساني الشامل»[١٢٣]، «مصدر المعرفة وموضوعها في وقت واحد»[١٢٤]. بدون أن تملك في حركة صدورها ورجوعها من حرية أكثر من الحرية التي يملكها خط الدائرة في الا يكون منحنياً:

«لما كان الوحي هو مصدر المعرفة الجديدة التي أخذها المسلمون كمعطى مسبق دون تساؤل أو نقاش، نشأت كل العلوم ابتداء من هذا المركز. لم تنشأ العلوم من الطبيعة واستقراء حوادثها أو من العقل الصوري ونظام الاتساق، ولكنها نشأت أساساً ابتداءً من الوحي وانطلاقاً من القرآن، على صورة دوائر صغيرة تكبر شيئاً فشيئاً حتى يتم بناء العلم فيتوقف اتساع الدائرة، مثل حصاة في الماء تكبر حولها الدوائر شيئاً فشيئاً حتى ينتهي الدفع الأول. وعلى هذا النحو ينشأ العلم من مصدر للمعرفة معطى مسبقاً ويُنسج حوله، ويتحدد وينتشر من الداخل، وتصبح الحضارة كلها مركزية تبدأ من المركز للمحيط»[١٢٥].

الدائرة الأولى كانت علم أصول الدين، والدائرة الثانية كانت علوم الحكمة، بما فيها الفلسفة التي ظهرت «متأخرة بعض الشيء»[١٢٦]. وفي موازاة هذه العلوم النظرية نشأت دوائر العلوم العملية كعلم أصول الفقه وعلوم التصوف. و«نشأت مجموعات أخرى من العلوم النقلية الخالصة: القرآن، والحديث، والتفسير، والفقه، والسيرة، تعتمد على الرواية والنقل، وكلها أيضاً تنطلق من الوحي المكتوب. كما نشأت علوم عقلية أو طبيعية خالصة تعتمد على العقل أو التجربة مثل العلوم الرياضية: الحساب، والهندسة،

والجبر، والفلك، والموسيقى، أو العلوم الطبيعية مثل الطبيعة والكيمياء والطب والصيدلة والنبات والحيوان، وهي أيضاً تقوم على توجيهات من الوحي... وأخيراً نشأت علوم إنسانية خالصة مثل الجغرافيا والتاريخ... وهي أيضاً تمت بناء على توجيه الوحي نحو الإنسان والأرض وأخبار الأمم السالفة التي ذكرها القرآن»[١٢٧].

صحيح أنه كان في عداد هذه العلوم ـ وليس في آخرها كما جاء في تعداد مؤلفنا ـ علم التاريخ، ولكن التاريخ شيء والوعي بالتاريخ شيء آخر. «فقد تنشأ علوم التاريخ في حضارات دون أن يصاحبها وعي بالتاريخ، وبالتالي يكون التاريخ هنا مجرد رصد للحوادث وسرد للتواريخ وتعاقب الأزمنة»[١٢٨]. فلمَ إذن وجد في تراثنا القديم علم التاريخ وغاب وعيه، ولمَ بقي ضامراً في صورة تأريخ، ولم ينضج إلى فلسفة تاريخ؟

هنا أيضاً يأتي الجواب ليضع في قفص الاتهام النمط المركزي والدائري لكينونة الحضارة العربية الإسلامية، هذا النمط الذي لا يسمح لمحيط الدائرة بالتنائي عن مركزها إلا بقدر ما يأخذ بالتلاشي. ومع أنه سبق أن أوردنا جلّ الشاهد، فإن إيراده بتمامه مجدداً يفرضه، علاوة على السياق، طابعه الموغل في النقدية الجذرية:

«ويكون السؤال الآن: هل يمكن إقامة مبحث للتاريخ يكون أساساً للوعي بالتاريخ ابتداءً من علوم الدوائر هذه وحضارة الانتشار من المركز إلى المحيط؟ أم أن التاريخ ينشأ ابتداءً من الدخول فيه، ومعرفة قوانينه، وعدم الارتباط بمصدر مسبق للمعرفة، منه نستمد تصوراتنا للعالم وموجهاتنا للسلوك؟ هل يمكن أن ينشأ التاريخ في حضارة تنتشر وتمتد ابتداءً من معطى أبدي خاصة إذا سادت عقيدة قدم القرآن؟ هل يمكن اكتشاف التطور، نشأة واكتمالاً، في حضارة تنتشر كدوائر متداخلة من المركز إلى المحيط؟ إن التاريخ لا ينشأ في حضارة إلا إذا كان هناك مفهوم التقدم، الخلف والأمام، السابق واللاحق، وأن تسير الحقائق في خطوط ولا تُنسج في دوائر حتى تتراكم الحقائق وتحدث علماً. إن شرط العلم هو عدم المعرفة والبداية بالمجهول ووضع الافتراضات والتحقق من صحتها، وليس البدء بالعلم، وفهم المعلوم، والانطلاق من مسلمات ومعتقدات مسبقة، وإلا كان العلم في هذه الحال تحصيل حاصل. إن التاريخ لا ينشأ إلا في حضارة تخلصت من أغلفتها وكسرت الحصار حولها، وتحركت من إطارها الأبدي المرسوم، وتململت من رتابتها وتكرارها، وانتابتها هزات أرضية تعيد بناءها بعد تفريغ هوائها من فجواتها حتى ولو احترقت أجيال ودمرت قرى. إن التاريخ لا يعرف النمطية والقوالب المسبقة. التاريخ ضد الأسر الحضاري، ويعادل التحرر. التاريخ لا ينشأ في حضارة تقوم على شد الوثاق بل على فك الوثاق، ولا ينشأ في حضارة إلهية بل في حضارة إنسانية. لذلك لم يظهر لدينا مبحث التاريخ ولم ينشأ لدينا الوعي بالتاريخ»[١٢٩].

إن طاقة التمرد التي يغلي بها كل سطر من سطور هذا الشاهد تبدو أكثر قابلية للتعليل ـ وللتأويل ـ متى ما افترضنا أنها تستمد وقودها لا من خزان الوعي وحده، بل كذلك من مرجل اللاشعور. إذ عندما نقرأ هذا النقد الجائح على أنه أيضاً فعل ترميم، أي فعل انفكاك بعد طول التحام، وفعل عوم للذات بعد طول غوص، وفعل تكوين للأنا بعد طول إلغاء للأنا، وبعبارة أخرى عندما نقرأ هذا النقد على أنه موجَّه لا إلى الحضارة العربية الإسلامية بحد ذاتها فحسب، بل كذلك إلى صورتها المنطبعة في اللاشعور كأم رحمية، استئثارية، تأبى أن ينقطع الحبل السري الذي يشد وليدها إليها والتي ما تفتأ تلوِّح لهذا الوليد بكل أوهام كلية القدرة وفيض الوجود إذا ما بقي يدور في مدارها، عندئذٍ فقط نستطيع أن نفهم لماذا ينحو هذا النقد، أكثر من أي نقد سبقه، إلى ارتداء طابع النقد الكلي الفاعل في عمق الجذور.

فالعلاقة بالأم، بحكم التكور الأولي للجنين في رحمها، تبدو وكأنها هي التي تقدم فعلاً النمط الأول لعلاقة الدائرة بمركزها. والأم هي التي تجسد، كما يدل على ذلك معنى اسمها بالعربية»[١٣٠]، المعطى القبلي والمصدر المسبق للوجود ولمعرفته. وفي مقابل عالم الأم الدائري ينهض عالم الأب الخطي حيث تخلي إشكالية المركز والمحيط مكانها لإشكالية الخلف والأمام، لتتخلق بالتالي امكانية التطور والتقدم بدل الدوران والمراوحة في المكان. وبما أن الأمومة تستمد يقينها من بداهتها الذاتية بينما الأبوة بحاجة دوماً

إلى دليل وإثبات، فإن الانتقال من أولاهما إلى الثانية يتكافأ والانتقال من المعرفة بالحدس والإلهام إلى المعرفة بالعقل والاستدلال. والعلم بهذا المعنى ميراث أبوي لأن شرطه هو البدء بالمجهول لا بالمعلوم. وذلك هو أيضاً حكم التاريخ. فهو كالوليد الذي لا يبدأ الحياة إلا مع كسره غلافه وفكه وثاقه وخروجه إلى العالم في شبه زلزال وإشهاره لاستقلال كيانه بانفتاح فجوات رئتيه على هواء العالم الخارجي. وبانقلاب ما قبل التاريخ إلى تاريخ تطوى صفحة المرحلة «الإلهية» من الحضارة لتفتح صفحة المرحلة «الإنسانية». وليس للإنسانية هنا سوى معنى واحد: أن يصير الإنسان ابن نفسه بعد أن كان محض مضغة أو محض استطالة تمُّورية في ملكوت الأم الإلهي.

هكذا كان يستحيل إذن، ضمن نطاق ذلك الكون الدائري، أن يتخلق ذلك «الوعي بالذات» الذي «هو الوعي بالتاريخ»[١٣١].

وحتى عندما رأت النور بعد ثمانية قرون، وفي شبه صدفة من صدف التاريخ، تلك المقدمة في فلسفة التاريخ التي هي «مقدمة» ابن خلدون، ما كان لها إلا أن تأخذ بالتصور التاريخي الوحيد الذي تسمح به حضارة مركزية ودائرية، أعني التصور الدائري الانهياري. فالتاريخ عند ابن خلدون، الذي لم نكتشفه ولم نعجب به إلا «بعد إعجاب المستشرقين به واكتشافهم له وهم في دورهم لاكتشاف التاريخ»[١٣٢]، تاريخ يدور على نفسه في «إطاره الأبدي المرسوم» في دورة تعيد إنتاج ذاتها دورياً كالرحم التي تكرر ولاداتها في دورة تبدأ دوماً من جديد: «فإذا ما بدأت من جديد فإنها تبدأ من الصفر، ولا يوجد تراكم تاريخي للخبرات. تنتقل المجتمعات من البداوة إلى الحضارة ثم إلى البداوة من جديد دون أن يكون هناك فرق كيفي أو كمي بين البداوة الأولى والبداوة الثانية. وهكذا تعود الإنسانية كما بدأت، وتبدأ دوراتها وتنهيها في تصور دائري للتاريخ دون أن يحدث تراكم يبرز من خلاله مفهوم التقدم»[١٣٣]. وليس هذا فحسب، بل «ولا يتقدم التاريخ عند ابن خلدون إلا لكي يتأخر، ولا يبدأ شعب إلا كي يكمل دورته وينتهي. فالتقدم مصيره الانهيار بالضرورة، والنهوض مصيره إلى السقوط حتماً»[١٣٤]. فككل ما هو دائري، لا تنداح موجة التاريخ إلا كي تستنفد «الدفع الأول» ولا تتسع إلا كي تتلاشى، ومن ثم يصبح «كل ما يحدث في التاريخ مداناً» لأنه ابتعاد عن «عصر الطهارة» وتلويث «للنقاء الأصلي في النبع الأول»[١٣٥]: «أصبح مسار التاريخ من الوحدة إلى التعدد، ومن الكمال إلى النقص، ومن القمة إلى القاعدة، ومن الإيمان إلى الكفر، طبقاً لحديث «خير القرون قرني...». فالصحابة أفضل من التابعين، والتابعون أفضل من تابعي التابعين، وهكذا إلى يوم الدين حيث يعم الكفر قبل ذلك ويختفي الإيمان. التاريخ يسير في انهيار دائم، والزمان عامل سلبي، وليس في الإمكان أبدع مما كان. نعم السلف وبئس الخلف. وهو ما ظهر بوضوح عند ابن خلدون في فلسفة التاريخ، وكأنه لا يحدث تراكم في حياة الشعوب، وكأن الأجيال لا يكمل بعضها بعضاً، وكأن القدماء على حق والمحدثين على باطل، وكأن العالم كله يسير نحو الانهيار»[١٣٦].

وضمن هذا السياق يجري توجيه نقد جذري ودامغ إلى الحركات السلفية المعاصرة على اعتبار أن جوهر هذه الحركات هو «الحنين إلى الماضي»، لا طلباً «للعمق التاريخي»، بل «هروباً إلى الماضي من حيث هو قيمة في ذاته تعويضاً عن أزمات العصر وعجزاً عن الدخول في تحدياته»[١٣٧]. وشواهد هذا النقد أكثر من أن تحصى، وهي كلها تقريباً تضرب على وتر واحد بغير ما تحرج من التكرار:

ـ «كان التقدم البشري لدى القدماء محاصراً بين الإلهيات والطبيعيات... وكان يسير إلى الوراء من أجل اللحاق بالفردوس المفقود في هذه الأرض الخراب. فالماضي كان أكثر ازدهاراً من الحاضر وكأن مستقبل الحاضر هو في الماضي، وهو الطابع العام للفكر الديني المحافظ، وما تحاول الأنظمة السياسية الرجعية تثبيته في الأذهان وفي وجدان الشعوب، فالنبوة تمثل العصر الذهبي للتاريخ تتلوها الخلافة، تتلوها الإمارة، فالنبي خير من الصحابي، والصحابي أفضل من التابعي، والتابعي أقيم من تابع التابعي حتى نصل إلى جيلنا الذي يغلب عليه الفساد. فالخلف يضيعون تراث السلف بالضرورة، وكما يقال في

الخبر «خير القرون قرني....»، وكما يقول القرآن : ﴿فخلف من بعدهم خلف أضاعوا الصلاة واتبعوا الشهوات﴾ »[١٣٨].

ـ «لكن الذي رسب فينا هو تصور آخر يرى التاريخ في سقوط مستمر، وأن السلف خير من الخلف، وهو آخر جزء في العقائد بعد الإمامة، وترتيب الخلفاء والأئمة تبعاً للأفضلية، اعتماداً على أحاديث «خير القرون قرني...» فتصورنا التاريخ في سقوط مستمر بعد الخلفاء الأربعة، من النبي إلى الصحابة إلى التابعين إلى تابعي التابعين. وبالتالي نحاول المساهمة في صنع التقدم والتاريخ يتساقط من بين أيدينا. وهذا هو المنبع الدائم للحركة السلفية وحركة النهوض بالعودة إلى الوراء. وعلى أفضل تقدير، نضع انفسنا خارج التاريخ والزمان بعد أن أعطينا الله الزمان كله، أي الخلود، وما دونه الفناء. فضاعت الحركة عن التاريخ، ولم ندرك التطور كسنة له »[١٣٩].

ـ «ويستمر الفضل والاختيار ليس فقط للرسول بل في آله وصحبه والتابعين، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين... ويحاول كل فريق منا أن يكون هو الوريث لهذه الجماعة الأولى، فكثر الدعاء واطمأن كل فرد على حاله، ما دام انتسب إلى الفترة الطاهرة والصحبة الخيرة. ثم يقل الفضل والاختيار حتى يمحي في عصرنا الذي يسوده الشر ويعمّه الضلال. ومن ثم يتدهور التاريخ، ويسير في انحطاط مستمر، ويظل التاريخ الأول قدوة للناس، يتقدمون بالرجوع إلى الوراء، ويسيرون إلى الأمام ووجههم إلى الخلف، وهو ما نحن عليه الآن، وكما يبدو في الحركات الإسلامية المعاصرة »[١٤٠].

ـ «لما تحول الإصلاح الديني إلى السلفية على يد رشيد رضا ثم الاخوان المسلمين، فقدت مفهوم التقدم والتاريخ وعادت إلى الوراء، إلى أيام الإسلام الأول. فالسلفية إذن نقل للحظة الحاضرة إلى الماضي لنقص في القدرة على تحليل الواقع وعلى حصر عوامله واستقصاء محركاته. وما أسهل الرجوع إلى الماضي، وعيش الواقع بالخيال، وتمني التحقيق بالأحلام، فذاك يعطي عزاء وحمية، وصدقاً في القول، فلا أحد يقدر على أن يعارض المبدأ. فيتقدمون إلى الوراء مع تشنج وتعصب أو تكوين جماعات مغلقة منفصلة عن المجتمع فوق الأرض أو في الصحراء أو تحت الأرض »[١٤١].

وبديهي أن هذا التشريح النقدي للجسد النظري للسلفية من حيث هي رؤية نكوصية للتاريخ لا يضيء بكامل دلالته إلّا بما ينعكس عليه ـ انعكاس الضد على الضد ـ من ألق هالة الثناء والتقريظ التي كانت تحاط بها السلفية في الطور الاندماجي الهذائي باعتبارها «الرصيد التاريخي الوحيد الباقي على مر العصور»، وذلك عندما كانت عبادتها للماضي تُنفى عنها الصفة الماضوية لتوصف على العكس بأنها «في حقيقة الأمر إحياء للنمط المثالي في الشعور كبديل للواقع الموجود»، وعندما كان القلب الهذائي للأمور إلى أضدادها يبلغ بمؤلف «**الحركة الإسلامية في مصر**» إلى حد القول بأن «الحركة السلفية رؤية مستقبلية للعالم لا عودة إلى الماضي كما هو معروف في كتب علم الاجتماع الغربي وفي أذهان الباحثين المعاصرين المتأثرين بالغرب وبأحكامه المسبقة »[١٤٢].

ولسنا بحاجة إلى أن نتوقف هنا من جديد عند تفاصيل الانقلاب في الموقف التقييمي من كل من الحضارتين الغربية والعربية الإسلامية من حيث علاقتهما بالتاريخ. حسبنا التذكير بأن الحضارة الغربية، التي كانت تُعيَّر بالتاريخية، يُقر لها الآن بالأسبقية إلى اكتشاف التاريخ وفلسفة التاريخ ومفهوم التقدم في التاريخ. وهنا أيضاً تستعصي على الحصر والإحصاء النصوص التي تؤكد أنه «لم يتم اكتشاف التاريخ كوعي إنساني إلا في الغرب» وأن «فلسفة التاريخ من أهم العلوم التي نشأت في الغرب، إن لم يكن أهمها على الاطلاق» وإن «الغرب استطاع اكتشاف المستقبل وصياغة مفهوم التقدم» وإن «الحضارة الأوروبية الحديثة انتقلت من التصور الدائري للزمان، ذلك التصور الذي كان سائداً في الحضارات القديمة، إلى التصور التقدمي للزمان»، بل «استطاع الوعي الأوروبي تجاوز فلسفة الدورات الحضارية إلى فلسفة التقدم المستمر الذي لا رجعة فيه »[١٤٣]. ومقابل هذه التجلية للحضارة الغربية، لا يتردد مؤلف «**من العقيدة إلى الثورة**» في القول بأن الاستغناء عن «التاريخ» بـ«الله» كان هو العيب الكبير في حضارتنا القديمة: «إذا كان من مآسينا المعاصرة غياب البعد التاريخي من وجداننا المعاصر فإن ذلك

يرجع إلى ظهور الله كبعد رئيسي إن لم يكن البعد الأوحد كما هو الحال في تراثنا القديم: فالله بديل التاريخ»[١٤٤].

والواقع أن صاحب مشروع «التراث والتجديد» لا يتردد، في الطور الترميمي الذي نحن بصدده، في أن يؤسس عبادة حقيقية للتاريخ رافعاً إياه إلى مصاف آلهة العصر. فبما أنّ «الإنسان كائن تاريخي، ومجتمعه مجتمع تاريخي»، فإن الله نفسه ينبغي تصوره كتاريخ: «الله في التاريخ، والتاريخ في الله»[١٤٥]. ومن ثم فإن علم الله، أي الكلام، ينبغي تأويله على أنه علم التاريخ، على اعتبار أن موضوعاته «كلها أبعاد للتاريخ: فالنبوة تشير إلى تطور الوحي في الماضي، والوحي هو التاريخ، والمعاد يشير إلى تاريخ الإنسانية في المستقبل»[١٤٦]. وإذا كان الغرب، الغارق في التاريخية حتى نخاع العظم والذي أخضع الوحي نفسه «لمحكمة التاريخ»، يستطيع أن يسمح لنفسه بترف «الكفر بالتاريخ» وإشهار «حاجته إلى الله»، فإننا نحن «في حاجة إلى التاريخ دون غيره»[١٤٧] ، وذلك حتى ننعتق مما نحن فيه من ركون و«اطمئنان إلى حقيقة معطاة سلفاً فُضلنا بها على سائر الأمم وتحتوي على كل ما لم تصل إليه الأمم الأخرى من حقائق»[١٤٨]. إذ لا أمل لنا في التقدم ما لم نكتشف، مع كل الشعوب التي تقدمت، «منطق التاريخ، وجدل التاريخ، وحركة التاريخ، ومسار التاريخ، وعلم التاريخ، وعقل التاريخ»[١٤٩].

وبطبيعة الحال، إن إعادة بناء البعد التاريخي تتضامن مع إعادة بناء البعد الإنساني. فالتاريخ في قبالة الوحي هو هو الإنسان في قبالة الله. وكما كان الطور الترميمي في الفقرة السابقة يندرج تحت شعار «الدفاع عن حقوق الإنسان» الغائب والمغيَّب في مواجهة «حقوق الله» الكلي الحضور، فإن الطور الترميمي في الفقرة التي نحن بصددها يمكن أن يندرج تحت عنوان «الدفاع عن حقوق التاريخ» في مواجهة «حقوق الوحي»، وذلك لأن «التاريخ تغير وتقدم وارتقاء، والوحي لا تقدم فيه»[١٥٠]. والواقع أن اكتشاف البعد التاريخي لا يقبل انفكاكاً عن اكتشاف البعد الإنساني. فان تكن الحضارة الأوروبية هي التي انفردت بـ «صياغة مفهوم التقدم» فلأنها الحضارة الوحيدة التي انفردت حتى الآن بالانتقال «من التمركز حول الله إلى التمركز حول الإنسان»، إذ «كان يستحيل ظهور مفهوم التقدم في التاريخ في عالم يطويه الله بين يديه، ويضعه تحت إبطيه، دون أن يكون للعالم استقلاله ووجوده الخاص، ودون أن يكون له حركته وتطوره وقانونه»[١٥١].

ج ـ **غياب التعدد**: إن العامل الذي عطّل النمو في الزمان هو عينه الذي حال دون التكثر في المكان: إنه دوماً الطابع المركزي للحضارة العربية الإسلامية. فالمركز لا يسمح بنمط آخر للوجود إلا في صورة محيط أو دوائر أو أطراف. والحق الوحيد الذي يعترف به النمط المركزي للوجود هو حق الهوية، لا حق الاختلاف. ومن هنا كان الغائب الكبير الثالث عن تراث الحضارة العربية الإسلامية، بعد الإنسان والتاريخ، هو البعد التعددي. فالآخر منفي سلفاً. والاختلاف علامة انحطاط، لأن الانتقال من «الوحدة إلى الكثرة» مؤوَّل سلفاً عند القدماء على أنه انتقال «من الإيمان إلى الكفر، ومن السنة إلى البدعة، ومن أهل السنة إلى أهل الاهواء»[١٥٢].

وبديهي أنه ما عاد يفاجئنا ونحن في ختام رحلتنا مع مؤلفنا، أن نراه لا يقرر الوقائع إلا لينقضها. ولذا لن نتوقف عند التناقض المنطقي المحض الذي يجعله يؤكد، من جهة أولى، أن «اتهام حضارتنا بأنها حضارة وحدة لا تعدد، وبأنها حضارة اتفاق لا اختلاف، اتهام باطل لأن أهم ما يميز تراثنا القديم هو أنه أعطى مجموعة من الاحتمالات المتعددة تطايرت من أجلها الرقاب حين الاختيار بينها »[١٥٣]، بدون أن يمنعه من التوكيد، من جهة ثانية، بأن «الوحدانية أصبحت أحادية الطرف في الفكر والسياسة: رأي واحد، ومذهب واحد، ورئيس واحد، وحزب واحد، وفرقة واحدة، والباقي كله في النار! فامحى التعدد من حياتنا، وغاب الحوار بين الآراء المتعارضة، وقضي على الصراع بين الأطراف»[١٥٤].

أجل، ليس هذا التناقض العاري هو بحد ذاته ما سيستوقفنا، بل معيَّناته ودلالاته النفسية بالأحرى. وبالفعل، إن الموقف النظري لحسن حنفي من مسألة الوحدة والكثرة يبدو محكوماً بإيقاع ثنائي الطور: فهو في الطور الاندماجي وحدوي مثلما هو في الطور الترميمي كثروي. فالطور الاندماجي،

الذي يجد نموذجه المبكر في اتحاد الجنين بالأم مثلما قد يجد نموذجه المتأخر في مختلف مذاهب وحدة الوجود، لا يتكلم بطبيعة الحال إلا بصوت الوحدة: «التوحيد يعني وحدة البشرية، ووحدة التاريخ، ووحدة الحقيقة، ووحدة الإنسان، ووحدة الجماعة، ووحدة الأسرة، الخ »(١٥٥). وعبادة الوحدة هي التي تقف بطبيعة الحال وراء أسطورة «العلم الشامل» أو «العلم الكلي» التي طالما تداورها الفلاسفة والتي تجد في صاحب مشروع «التراث والتجديد» واحداً من أشد أنصارها حماسة: «إن الغاية النهائية من «التراث والتجديد» هي توحيد العلوم كلها في علم واحد يكون مرادفاً للحضارة نفسها »(١٥٦). آية ذلك أن «وحدة العلم، منهجاً وموضوعاً وميداناً، لهي المقدمة الضرورية لوحدة الأمة، ووحدة الفكر، ووحدة الاتجاه »(١٥٧)
وإذا كان المطلوب «إقامة علم شامل يعبر عن وحدة العلوم» ويدرجها جميعها، «علوم الدين وعلوم الدنيا، علوم الغايات وعلوم الوسائل» في «وجهة نظر واحدة وشاملة »(١٥٨)، فذلك بكل بساطة لأن «الوحدة تمثل تطوراً نحو مزيد من العقلانية أكثر مما تمثل الكثرة »(١٥٩). وبديهي أن الكثرة لا تُؤَول هنا على أنها تعدد وتراكم وتلاقح وإثراء، بل تؤول على أنها «تشتت» و«تشعب» و«تفرق» و«تضارب» و«تضاد» و«تنافر »(١٦٠).
ومن منظور كهذا تغدو، لا وحدة الرؤية ولا وحدة العلم فحسب، بل وحدة المنهج كذلك أمراً استراتيجياً: فالتعددية المنهجية مصدر إفقار لا مصدر إغناء، وعامل ضعف لا عامل قوة: «ما زالت المشكلة المنهجية التي عرضها السهروردي، وهي وحدة المنهج، مطروحة في عصرنا الحاضر، وهي وحدة المنهج أو وحدة الفكر أو ما يسمى وحدة الثقافة الوطنية »(١٦١). فنظرنا يقاسي من تشتت المناهج، وهو يتضح في تعدد مناهج التعليم لدينا تعليم الدولة والتعليم الخاص، تعليم علماني وتعليم ديني، علوم نقلية وعلوم عقلية، علوم دينية وعلوم دنيوية، الخ. وما زلنا نطرح قضايا الوحدة الفكرية بين المثقفين وما زلنا نرجو خلق الثقافة الوطنية الواحدة... وطرح مثل هذه القضايا في تراثنا القديم ومحاولة التعرف على أسباب تشتته الفكري وتعدد مناهجه قد تكون أول الخطوات لحل هذه المشاكل نفسها في عقليتنا المعاصرة وواقعنا الحالي، ولربما كان القضاء على هذا التشتت في تراثنا القديم خطوة أولى للقضاء عليه كمخزون نفسي في «وجداننا المعاصر »(١٦٢).

ومن منظور هذه النزعة الوحدوية الواحدية، المؤوِّلة لكل تنوع على أنه تفرق ولكل صراع على أنه اقتتال، ينزع صاحب مشروع «اليسار الإسلامي» إلى القفز فوق الواقعة القومية في قراءته الوحدوية لواقع الدول الإسلامية، وإلى تقديم عامل الدين على عامل القومية في تكوين الدول، بل إلى تأويل الدين نفسه على أنه قومية. وهكذا يردد القول مراراً وتكراراً أن «الإسلام هوية قومية »(١٦٣)، وأن «الهوية الإسلامية هوية قومية »(١٦٤)، وأن الاستعمار ـ ولا شيء آخر سوى الاستعمار دوماً كعامل خارجي مؤقنم نعزو إليه أصل بلايانا وشرورنا قاطبة ـ هو الذي فرَّق بين «الأمة الإسلامية» وأقام بين ظهرانيها حدوداً ودولاً: «نحن في نهاية الأمر جميعاً مسلمون فرَّقنا الاستعمار وأوقع بيننا العداوة والبغضاء »(١٦٥). وليست «الحدود المصطنعة» داخل العالم الإسلامي هي وحدها من «صنع الاستعمار »(١٦٦)، بل إن القومية نفسها فكرة استعمارية: «قد اضرَّت بنا القوميات» التي اصطنعها الاستعمار «حتى يفتت الوحدة الإسلامية» و«حتى تذهب شوكة الأمة الممثلة في وحدتها وقوتها »(١٦٧). وسوف «يظل المسلمون ضحية الاستعمار الثقافي والنفسي والحضاري الغربي» ما «لم يتخلوا عن أثر النعرات القومية الغربية »(١٦٨). ولا يتردد صاحب مشروع «اليسار الإسلامي» في سحب الحكم إياه على صراع قومي إقليمي عريق كالصراع العربي ـ الفارسي. فعلى الرغم من أن هذا الصراع تعود بداياته الأولى إلى ما قبل الإسلام، وعلى الرغم من استمراره في العهد الإسلامي من خلال تلك الظاهرة التاريخية التي عرفت باسم «الشعوبية» والتي كانت ترتكن، من جانب الفرس، على تمايز اثني ولغوي وطائفي لا مماراة فيه، فإن صاحب مشروع «اليسار الإسلامي» لا يجد حرجاً في أن يقول: «الحقيقة أن هذا الصراع المفتعل بين القومية العربية والقومية الإيرانية هو من صنع الاستعمار الغربي »(١٦٩)، وفي أن يقترح حلاً دينياً لمسألة قومية. «الجزر هي مدخل الخليج، لا هي عربية ولا إيرانية بل جزر إسلامية. والخليج ليس عربياً أو فارسياً، بل خليج إسلامي »(١٧٠).

ولا يقفز صاحب مشروع «اليسار الإسلامي» فوق الواقع القومي وحده، بل كذلك فوق الواقع الجيوبوليتيكي الدولي. فبما أن «الأمة الإسلامية» أمة واحدة (١٧١)، فدولتها أيضاً يجب أن تكون دولة واحدة. ومن ثم فإن مشروع «اليسار الإسلامي» لا يتضمن أقل من «فتح الحدود بين الجمهوريات الإسلامية في الاتحاد السوفيتي وجاراتها من الدول الإسلامية باكستان وإيران وأفغانستان وتركيا»(١٧٢) بحيث «تبدأ وحدة المسلمين في قلب آسيا بباكستان وإيران وأفغانستان كمحور جذب لباقي الأطراف في آسيا للمسلمين في الهند والصين... وتكون مركز جذب آخر للمسلمين في الاتحاد السوفيتي حتى يشعر المسلمون هناك بأن الإسلام قد عاد من جديد في إيران وأفغانستان وباكستان، ولا ريب أنه عائد في أذربيجان وتركمانستان وبلاد ما وراء النهر»(١٧٣).

وهكذا تعلن عن ظهورها مقولة «الإسلام الآسيوي»(١٧٤) محمَّلة بشحنة وحدوية عالية التوتر تستطيع بها أن تخترق، كما لو أنها طاقية إخفاء، حواجز اللغة والعرق والتاريخ والقومية والواقع الجيوبوليتيكي، وأن تعيد رسم الخريطة الجغراسية في فراغ هندسي مطلق وكأنه لا وجود للشرق وللغرب، ولا وجود للنظام الاشتراكي الدولي وللنظام الرأسمالي الدولي، ولا وجود لأمم وقوى وإرادات محلية، بل وكأن العصر نفسه لا وجود له وكأن العالم ما زال، كما في الأزمنة التوراتية، كتلة سديمية لدائنية قابلة للتشكيل حصراً بعامل الدين وحده(١٧٥).

ولكن بخلاف ما هو متوقع، فإن الشحنة الوحدوية الواحدية التي تحملها مقولة «الإسلام الآسيوي» لا تتركز في الموصوف وحده، بل كذلك في الصفة. فآسيا هي بحد ذاتها، وبماهيتها الأزلية إن جاز التعبير، طاقة وحدوية. وفكرة «الوحدة» هي التي تميزها في الهوية عن قارة قديمة أخرى كالقارة الأوروبية مثلاً. وبالفعل، وعلى حين تتبدى أوروبا في نظر صاحب مشروع «اليسار الإسلامي» وكأنها قارة «النسبية» و«المحدودية» و«أحادية الطرف» و«أنصاف الحقائق» التي ما بينها إلا «نزاع وتعارض دائم، وانفصام ورفض متبادل دون أن تكتمل الحقيقة»، «مما طبع العقل الأوروبي بطابع التحيز والتجزئة» فـ«أصبح أحادي الطرف وفقد الرؤية الشمولية» «بالرغم من ظهور بعض نزعات الشمول والمذاهب الكلية»(١٧٦)، تتبدى آسيا بالمقابل، حتى في طورها البوذي وما قبل الإسلامي، وكأنها قارة «الوحدة» و«النظرة الشاملة» و«الحقيقة الكلية»: «لقد كانت آسيا بالنسبة إلى الإسلام رصيده البشري في بداياته الأولى. وهي أيضاً كذلك في بداياته الثانية. ففي آسيا يسود التوحيد الطبيعي، وتنتشر فكرة «الوحدة» في جميع دياناتها، وحيث توجد الدولة في شعور الجماهير، فالمواطن يؤمن بإله وينتسب إلى دولة، ويظهر الزعماء والقادة من أجل تحويل فكرة الواحد إلى دولة على الأرض بفعل الجماهير. لذلك كان تراث تيمور وجنكيز خان وهولاكو تراثاً وطنياً في آسيا الوسطى ممثلة في أوزبكستان، أي الواحد الذي يحرك الجماهير مرة إلى الشرق إلى حدود الصين، ومرة إلى الغرب إلى المشرق العربي. كل ذلك يجعل من آسيا ومما تمثله من روح وطبيعة، وثقافة وحضارة، وتاريخ وتراث قومي، في مقابل أوروبا التي طالما غزت المسلمين في تاريخها الحديث»(١٧٧).

وهذا «الإسلام الآسيوي»، على عظمته، لا يعدو أن يكون جناحاً من جناحي ذلك الطائر العظائمي الذي يبقى جسده في مركزه، العالم العربي، وقلبه في بؤرة مركزه، «مصر المحروسة» التي «جندها خير أجناد الأرض»(١٧٨). أما الجناح الآخر فهو «الإسلام الأفريقي». وهذا الجناح غير حاضر في تفكير صاحب مشروع «اليسار الإسلامي» إلا بغيابه، وربما لأن أفريقيا ـ والمقصود أفريقيا السوداء ـ التي ما خرجت قط لغزو العالم، بل التي كانت على مدى التاريخ موضوعاً للغزو من قبل العالم، لا تحيط بها هالة الوحدة وفكرة الوحدة التي تحيط بآسيا، ولا تصلح بالتالي لأن تكون ركيزة لإسقاطات هذاء العظمة .

وبالفعل، إن الحلم بالعظمة يبدو وكأنه هو الباعث الحقيقي وراء تصور ذلك المشروع التوحيدي العملاق الذي لا يرضى بأقل من أن يعيد رسم خريطة الكرة الأرضية على مستوى القارات. ذلك أن «أمة إسلامية واحدة مستقلة جناحها الشرقي في آسيا وجناحها الغربي في أفريقيا وقلبها في العالم العربي»(١٧٩) هي وحدها التي تستطيع أن تكون قوة عظمى تشكل «الخطر الأكبر على القوى العظمى»

وتطوي صفحة عظمة «الشرق والغرب معاً» وتكون هي «القوة الحقيقية أمام القوتين العظميين»(١٨٠).

ولكن صوت الوحدة هذا، الناطق بلسان استيهام العظمة، لا يلبث أن يصمت لينطق بدلاً منه صوت الكثرة مع الانتقال من الطور الاندماجي إلى الطور الترميمي. فطرداً مع هذا الانتقال تفقد فكرة الوحدة شرعيتها النظرية؛ فبدلاً من أن تمثل «تطوراً نحو مزيد من العقلانية» تتكشف عن أنها مجرد «موقف نفسي... وعاطفة تطهر وليست تصوراً علمياً للتاريخ»(١٨١). وطرداً مع ذلك الانتقال أيضاً تتجرد فكرة الوحدة من مزاياها العملية، وتتكشف الإيجابية عن أنها سلبية، وتنقلب «الوحدة الاندماجية» من محرك «دورة جديدة للتاريخ» إلى «حجر عثرة»، ومن عتلة للنهوض إلى معوق للتقدم وجرثومة للانحطاط، ويتقدم مطلب «التعددية» على كل ما عداه ليصبح هو الدواء الشافي من جميع الأدواء: «الحاضر ما هو إلا تراكم للماضي... وإن تحليل الحاضر من أجل العثور على مكوناته التاريخية هو ما نحتاج إليه. ما الذي أشاهد في بدايات التكوين الثقافي العربي؟ أشاهد أنه كان هناك نوع من التعددية، بمعنى أنه كانت هناك مذاهب فقهية مختلفة، فرق كلامية مختلفة، وما دامت هذه المذاهب والاتجاهات والفرق تنشأ في المجتمع فإنها تعبر عن صراع القوى الاجتماعية الموجودة. وبالفعل، كان لدينا عدة فرق وعدة عقائد وعدة ثقافات وعدة تصورات للعالم، البعض منها يعبر عن تصورات وعقائد ومفاهيم للسلطة القائمة، مثلاً الدولة الأموية والعباسية، ومفاهيم وتصورات وعقائد تعبر عن قوى المعارضة، وهذا شيء طبيعي في أي مجتمع... وظلت التعددية تقريباً على مدى ثلاثمئة عام وربما أربعمائة عام حتى أتى القرن الخامس وحسم كل شيء. انتهى تراث المعارضة، إما بالقمع أو بمؤامرات الصمت، وظل تراث السلطة يعيش في وجداننا، منذ هجوم الغزالي على العلوم ومحنة المعتزلة، منذ القرن الخامس حتى الآن(١٨٢). فنحن الآن، يعنى وعينا القومي، في كفتين: تراث السلطة وتراث المعارضة، أو أحادية النظرة وتعددية النظرة. هناك ألف عام من تراث السلطة وحوالي أربعمائة عام من تراث التعدد. وعينا التاريخي والسياسي غير متكافئ الكفتين، يعني أنا أعرج أسير بقدم واحدة، أو أنا أعور أرى العالم بعين واحدة. في رأيي هذه هي الجرثومة الحقيقية، هذا هو حجر العثرة الذي في مواجهته تفشل النظم الليبرالية، وحركات التحرير، وحركات الإصلاح والثورات العربية، وهو أيضاً السبب الحقيقي في وجود الاستعمار وتغلغله... إذن موقفي أنا هو ضغط المحافظة إلى أقصى درجة وإعطاء فرصة للتعددية والعقلانية والطبيعية، وهذا عمل عدة أجيال، وهذا الذي أسميه الموقف من القديم، نقد التراث، التعامل مع القديم حتى أستطيع أن أمنع معوقات التقدم، أي المحافظة التقليدية وأعطي فرصة أكبر لبواعث النقد والتعددية، والخيار، والعقلانية، والمشاهدة، والحس، وأهمية العمل والممارسة، والمؤسسات ودور الشعب في الرقابة على الحكام»(١٨٣).

وقد كان من نتيجة تأويل «مسار التاريخ من الوحدة إلى الكثرة» على أنه «مسار مرضي وليس مساراً طبيعياً، وبالتالي لابد من تصحيحه في أية حركة إصلاحية» أن سادت النظرة السلفية من حيث هي «نظرة تشاؤمية» ترى أن «العصر الذي كانت فيه الوحدة قبل التشتت هو العصر الذهبي، وما تلاه انحراف وسقوط»، وتدين باسم هذا العصر الذهبي «تطور الزمان والتاريخ» وتجهر بيأسها من التقدم بحجة أن «الأمة لا يمكنها الوصول إلى ما كانت عليه أولاً»، وتتأول كل تعدد على أنه انحدار عن «قمة الوحدة الأولى»، وكل تشعب في الواقع والظروف والمواقف المستجدة على أنه «تفتت» و«تشتت»، وتحاصر كل جديد «بأخطبوط الوحدة الأولى حتى يتم ابتلاعه كلية داخلها»(١٨٤) ، وتدمغ «تاريخ البشرية كله» بأنه «تاريخ ضلال وخطأ وبهتان»، وتكفّر الفرق قاطبة منكرة «عمل العقل في النص» ومطالبة، بـ«العود إلى نقطة الصفر» باعتبارها «هي البداية والنهاية» كما لو أنها «قوس حضاري فتح ثم أغلق إلى غير رجعة»، وتقفل باب الاجتهاد «ودعواها تكرار النصوص وتقنيين العقائد حتى تنتهي قصة الضلال وتعود الإنسانية إلى الهداية فتلحق بالوحدة الأولى التي فيها بدأت»، وتفك «الارتباط بين الإنسان والعالم... إعلاناً ليوم القيامة» وارتداداً «إلى عالم الذرّ وإلى الوعي المطلق تجريداً للنفس وتخليصاً لها... من عصر الشتات»(١٨٥). وتكون المحصلة النهائية «إدانة التاريخ والتطور والزمان كميدان خلق وإبداع، واتهام الفكر، وزعزعة الثقة بالعقل، واعتبار قوى الشر في العالم أكثر حسماً من قوى الخير، ومن ثم لا يقاومها

إلا بالإيمان بالله والإذعان للسلطان، وهي نظرة تشاؤمية تؤدي في النهاية إلى التخدير التام»[١٨٦].

ويتواصل في الطور الترميمي الذي نحن بصدده الحفر النقدي في الأعماق النظرية للحركات السلفية المتمحورة حول عبادة الوحدة الأولى ليبلغ إلى ذلك الجذر التاريخي الآخر للواحدية التي تنيخ بكل ثقلها القمعي على الواقع العربي المعاصر، وهو ما يسميه صاحب مشروع «التراث والتجديد» بـ«حديث الفرقة الناجية». فبالتضاد مع الطور الاندماجي الهذائي القابل للتعريف بأنه طور عرس «الوحدة» و«الوحدانية» و«النظرة الواحدية»، تتكشف الوحدة في الطور الترميمي النقدي عن أن مبدأها هو الطرح لا الجمع، ونفي القوى لا إثباتها، وإبادة الفرق لا توحيدها: «في موضوع الفرق كتب علماء أهل السنة تاريخ الفرق، وأنهوا به عقائدهم بناء على حديث الفرقة الناجية المشهور وما معناه: ستفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة هي ما عليه أنا وأصحابي. فتم تكفير كل الفرق، وإدانة كل الاجتهادات، وإباحة دم كل الخصوم، وتصويب فرقة بعينها، وهي فرقة الدولة القائمة. أصبح كل ما يحدث في التاريخ مداناً، وأصبح كل اجتهاد مرفوضاً، وكأن التعدد واختلاف وجهات النظر ذنب لا يغتفر وجريمة يستحق عليها صاحبها السجن أو النفي أو الإعدام. ونسينا أحاديث أخرى مثل «أصحابي كالنجوم فبأيهم اقتديتم اهتديتم» أو «اختلاف الأئمة رحمة بينهم»[١٨٧].

وبطبيعة الحال فإن «حديث الفرقة الناجية»، ومنطق الوحدة الطرحية أو التصفوية الذي يقوم عليه، ليس معلقاً في الفراغ، بل هو نتيجة محتومة للعبادة السلفية للوحدة الأولى ولفلسفة التاريخ الانحدارية المتفرعة عنها. فما دامت حركة التاريخ «تسير في خط هابط، من الكمال إلى النقص، ومن الحق إلى الباطل، ومن النجاة إلى الضلال، ومن الوحدة إلى التفرقة»، فقد كان «ضرورة تاريخية لا مهرب منها ولا مفر» أن يتحول تاريخ الفرق في التراث العربي الإسلامي إلى شاهد ودليل «على الانهيار في صورة التشرذم والتفرق والتبعثر والقضاء على الوحدة الأولى في العصر الأول»، وأن يصبح «الموضوع الرئيسي في معظم مقدمات مصنفات الفرق» هو «بيان نشوء التفرقة عن وحدة الفكر الأولى»، أي «بيان أوجه الخلاف وكيفية وقوعه، وكيف تحولت الوحدة الأولى إلى كثرة، وكيف تشعبت الأمة إلى فرق، وكيف تحولت موضوعية الدين والعقائد إلى ذاتية الأهواء والمصالح». وبما أن «الوحدة الأولى هي وحدة الجماعة التي وحدها الوحي لأول مرة». فقد بدا وكأن الغرض الأوحد من تدوين تاريخ الفرق هو «إعادة الرتق، والعودة من التفرق إلى الوحدة، ومن الهوى إلى العقل، ومن المصلحة إلى الفكر، ومن الذاتية إلى الموضوعية». ومن ثم كان من المحتم أن «يتحول هذا التاريخ إلى إدانة»، «إدانة التاريخ والزمان والتطور وإدانة كل جهد بشري وقضاء على التعددية»، إذ «لا سبيل إلى صلاح العالم ونجاة البشرية إلا بالعودة من جديد من التفرقة إلى الوحدة، ومن العصيان إلى الطاعة، ومن الشر إلى الخير». وذلك هو مؤدى عقيدة «الفرقة الناجية في مواجهة الفرق الضالة». فكما «بدأت الأمة بوحدة الوحي الأولى ثم تشعبت إلى أهل الأهواء وإلى الفرق المنتسبة إلى الإسلام، وهي ليست منه، فإنها ترجع كلها إلى الفرقة الناجية، فهي المفسرة الصحيحة للوحي الأول والمتحدث الرسمي باسمه». فالفرقة الناجية هي وحدها التي تحتكر تمثيل «رأي الأمة والجمهور». فهي «الأصل والجذع وما دونها الفروع والشتات». «الفرقة الناجية تجمع والفرق الضالة تفرق. الأولى توحد، والثانية تبعثر». ومن ثم حقّ لها وحدها أن تكون «الناجية»، بينما جميع الفرق الأخرى هالكة في النار. وضلال الفرق الضالة منقوش في ألقابها: فـ«المعتزلة مجوس الأمة، والثوار خوارج، والرافضون شيعة أو روافض... الخ». والمحصلة النهائية هي «تكفير مذهب واحد لباقي المذاهب»، وإغلاق باب «الاجتهاد النظري» وتسويد «القطيعة والمذهبية»، والاستعاضة عن التفكير بالتكفير، «تكفير الحزب الحاكم لأحزاب المعارضة، ثم تكفير أحزاب المعارضة بعضها للبعض» وصولاً بالأمة إلى أن تكون، لا أمة واحدة كما يتحجج دعاة العودة إلى الوحدة الأولى، بل «أمة عوراء». وقد «استمر هذا التقليد متبعاً حتى الآن في اتهام فرق المعارضة بالعمالة والإلحاد والكفر والخروج» حتى «تمت إدانة جميع الاتجاهات» و«غابت الديموقراطية من مجتمعاتنا وساد الرأي الواحد والحزب الواحد»[١٨٨].

والبديل العصري للفرقة الناجية هو «الزعيم» أو «القائد» أو «الرئيس الملهم»، «الحاكم الأوحد الذي يتشبه بالله في صفاته المطلقة» و«يجمع بين يديه جميع السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية» وينفرد بتقرير مصائر البلاد والعباد «بديلاً عن المؤسسات السياسية» والمؤسسات القومية المستقلة المنعدمة الوجود أصلاً في «نظمنا السياسية المعاصرة» التي هي «كلها بلا استثناء نظم أوتوقراطية تقوم على تأليه الحاكم والتنكر للشعوب»[١٨٩]. ولئن كانت رسالة «الزعيم» أو «القائد» في الطور الاندماجي الوحدوي تجسيد الروح الجماعية كما رأينا و«تحويل فكرة الواحد إلى دولة على الأرض بفعل الجماهير»، فإن دوره يتكشف في الطور الترميمي الكثروي عن أنه «إمامية» واحدية ومركزية مطلقة نافية، ولو بالتصفية الجسدية عند الاقتضاء، لكل تلك الموجودات الجمعية التي تعرف في «مجتمعات الحرية والديموقراطية» باسم «الجماهير» و«الشعوب» و«المؤسسات». «انتقل التصور الهرمي المركزي للعالم إلى ميدان الاجتماع والسياسة، فنشأت لدينا المدن الفاضلة تركز حول الرئيس أو الإمام كخليفة لله في الأرض، كما دارت النظم السياسية، وفي علم العقائد خاصة، حول الإمامة وشروطها وصفات الإمام. فتوارت المؤسسات الاجتماعية والسياسية، كما توارت الشعوب والجماهير متخلية عن دورها في المعارضة والثورة، وآخذة دور السمع والطاعة. وسمعنا في مجتمعاتنا من يحذر من الاقتراب من «بغلة السلطان» بالنقد والتجريح، فما بالنا بالسلطان! ويقول الفارابي: «سواء قلت الله أو الرئيس أو الأمير أو الإمام فإنما أعني نفس الشيء. فإذا خرج جزء من القاعدة على القمة جاز للرئيس بتره واستئصاله حتى يعم النظام ويستتب الأمن». وكأن التصفية الجسدية هي أفضل وسيلة للتعامل مع المعارضة، والرئيس اكمل البشر، وهو وحده القادر على المعرفة والإلهام، يكاد لا يخطىء ولا يراجعه أحد!»[١٩٠].

وبدورها تخلي مقولة «الإسلام الآسيوي» التعظيمية مكانها لمقولة نقدية: «الاستبداد الآسيوي»: «وأصبح كل من يعارض أو يعترض أو ينقد أو حتى ينصح بالحسنى خارجاً على النظام ومنشقاً على إجماع الأمة! ولذلك وصفت المجتمعات الشرقية بنظام «الاستبداد الشرقي»، واحد فيها فقط هو الحر والباقي عبيد!»[١٩١].

وهذا «الاستبداد الشرقي» لا يقبل انفكاكاً عن سيادة عقائد الأشعرية على مدى ألف عام وما اقترنت به من سيادة «للتصور المركزي الواحد للعالم»: هذا «التصور التسلطي للعالم، المتمركز حول الواحد الذي يعلم كل شيء ويقدر على كل شيء. ويظهر ذلك بوجه خاص في العقائد الأشعرية التي ورثتها الأجيال أكثر من ألف عام وأصبحت جزءاً من روح الامة والذي أصبح عنواناً «للطغيان الشرقي». ويظهر ذلك أيضاً في الواحد الحر، والمسيطر على كل ما سواه وما ينتج عنه من قدرية. ويتمثل ذلك أيضاً في احتياج العالم إليه في صورة نبوة تهدي العقل وتكمله وتعصمه من الخطأ، وإيمان به يجعل العمل في المرتبة الثانية، وإنكار لغائية الطبيعة وقوانينها، وتجاوز هذا العالم إلى ما وراءه»[١٩٢].

وأما مقولة «الواحد» الآسيوية، التي وجدناها تقوم مقام العتلة الجبارة التي «تحرك الجماهير مرة إلى الشرق إلى حدود الصين، ومرة إلى الغرب إلى المشرق العربي»، فإنها تنقلب «عنصراً سلبياً في التراث بالنسبة للأمة العربية» وتحتل مكانها في رأس البنود التي تنبغي تصفيتها من التراث من حيث أنه تراث سلطة وقهر: فلو حذفت من قاموسنا ووجداننا لتعرّى «الحاكم المتسلط القاهر من قميص الأشعرية: الواحد الذي يسمع ويرى ويبصر ويفعل كل شيء، ومن جبة الغزالي: الواحد الذي يفيض منه كل شيء، ومن جلباب ابن سينا· الواحد الذي يرجع إليه كل شيء»[١٩٣].

وأخيراً، وبعد أن كان دولاب التاريخ لا يدور إلا بـ«وحدة الأمة» و«إجماع الأمة»، فإن طور «إحياء التعددية»[١٩٤] تحكمه بالأحرى دينامية صراعية. وهكذا تخلي لغة «الوحدة» و«الواحدية» و«الوحدانية» مكانها للغة «التغير الاجتماعي» و«الصراع الاجتماعي» و«معارك الصراع الاجتماعي» و«تضارب المصالح بين القوى الاجتماعية»[١٩٥]. ومما يعزز المنحى الجذري لهذه الدينامية الصراعية، التي تقرأ الواقع على ضوء «التناقض» لا على ضوء «الوحدة الواحدة»، تأويلها للصراع الاجتماعي على أنه صراع طبقي في المقام الأول: «الصراع الاجتماعي في كل عصر واحد لا يتغير، الصراع بين الحاكم والمحكومين، بين الطبقة

العليا والطبقات الدنيا، بين من يملكون كل شيء ومن لا يملكون شيئاً، بين الأقوياء والمستضعفين، بين الأقلية والأغلبية، بين القاهرين والمقهورين»[١٩٦]. وقد كنا رأينا مؤلف «دراسات إسلامية» يعلن عن انتمائه العلني إلى مبدأ الصراع الطبقي وعن احتجاجه الصريح على «مجتمعاتنا التراثية» التي تأخذ بنظرية الفيض الهرمية وترفض التحليل الطبقي: «ما زالت نظرية الفيض حتى الآن تفعل فينا، حاضرة في نفوسنا، توجه حياتنا العامة... حياتنا درجات، ووظائفنا درجات، ومرتباتنا درجات، ورقينا علاوات، ونمعن في تفسير آيات مثل ﴿ورفع بعضكم فوق بعض درجات﴾. نتصور الناس مقامات، والسماء طبقات، والأرض طبقات، والجنة درجات، ولا نتصور المجتمع طبقات، بل ونرفض التحليل الطبقي لمجتمعاتنا، ونحرسها ضد الحقد الطبقي والبدع الماركسية»[١٩٧]. والواقع أن تداخل الطورين الاندماجي الوحدوي والترميمي الصراعي هو الذي يمكن أن يعلل التناقض بين الاسم والمسمى في مشروع «اليسار الإسلامي». فمشروع «اليسار الإسلامي»، كما رأينا، مشروع توحيدي عابر للقارات. والوحدة هي القوة التي يخفق بها جناحا الطائر العملاق وقلبه معاً. والوحدة هي عامل هوية إلى حد أن الاختلاف يصبح مرادفاً للخيانة: «نحن في عصر نجمع فيه عناصر الأمة ونحقق وحدتها. ولا يهمنا «الفرق بين الفرق» بل «الجمع بين الفرق». وكل من يبعث الفرقة في الأمة يلعب لعبة الاستعمار»[١٩٨]. ووحدة الهوية المطلقة هذه تتنافى مع التمايز القومي كما مع الانقسام الطبقي. فـ«الإسلام أمة والمسلمون أمة»، ولهذا فهم مدعوون إلى «اكتشاف مخاطر القومية التي مزقت الدولة وقضت على وحدة الأمة»[١٩٩]. وبما أنهم «أمة واحدة كما أن إلههم واحد» فلا يجوز لهم أن يسلكوا سلوك غيرهم من الأمم التي كتب عليها عار الصراع الطبقي فيكونوا «أمة متفرقة ذات أرباب متفرقة، ينهش بعضها لحم بعض»[٢٠٠]. وهذه النزعة الوحدوية الجارفة كان يجب أن تعكس نفسها بطبيعة الحال على الاسم. ويقر صاحب مشروع «اليسار الإسلامي» بأنه كان ميالاً في بادىء الأمر، وتيمناً بمشروع الأفغاني، إلى أن يختار لمشروعه اسم «العروة الوثقى». ولكنه عزف عن ذلك وآثر اسماً نزاعياً وصراعياً هو، «اليسار الإسلامي». لماذا؟ لأن «اليسار الإسلامي يركز على التمايز في الأمة الإسلامية الواحدة بين الأغنياء والفقراء، بين الأقوياء والضعفاء، بين القاهرين والمقهورين، بين من يملكون كل شيء ومن لا يملكون شيئاً، بين من يوجدون ومن لا وجود لهم، تمايز بنص القرآن وببداهة المشاهدة. فالأمة لدينا وكما هو الحال أيضاً لدى الأفغاني أمتان. حكام ومحكومون، قادة وشعوب، علية وسفلية»[٢٠١]. بل إنه في نص آخر يذهب إلى أبعد من ذلك ويعتبر - بلهجة لا تخلو من سخرية - أن تصور «العروة الوثقى» و«الأمة الواحدة» تصور شالّ للعنف الثوري وللتغيير الاجتماعي: «إنه ليصعب استعمال العنف الثوري في بيئة تعتبر نفسها أمة واحدة، ومع جماعة ترتبط فيما بينها بالعروة الوثقى، وفي شعب يجمعه الحصير والمصطبة، ويستمعون للراوي وأخبار البلد»[٢٠٢].

وبطبيعة الحال، وكما لنا أن نتوقع، فإن ما من شيء سيمنع مؤلفنا في نص آخر، كتب بعد «التراث والتجديد» بأقل من عام، من التغني من جديد بـ«تحالف قوى الشعب العامل كصياغة لإقامة تنظيم سياسي وتعبير ذلك عن التراث الذاتي خاصة بوحدة الأمة والعروة الوثقى، وبتعبير شعبي: اللحمة والمصطبة والمولد»[٢٠٣].

وهذا النكوص من اللحظة الترميمية نحو اللحظة الهذائية، والعودة إلى مطاردة **الوهم** بعد محاولة الاقتراب من **الواقع**، هو ما يجعله في أحدث نص له، وهو مقدمة كتابه «**من العقيدة إلى الثورة**»، يعلن بأن استراتيجيته الإيديولوجية هي استعادة وحدة الأمة «بعد أن أصبحت شيعاً وفرقاً» و«الوصل بين جناحي الأمة» أي «بين أنصار التراث وأنصار التجديد، بين الحركة السلفية والحركة العلمانية، وهما الاتجاهان الرئيسيان في جسد الأمة»[٢٠٤].

والعودة إلى التحليق باتجاه **الوهم** بعد محاولة التحويم حول **الواقع** هي التي تتراءى له، مرة أخرى، بصورة طائر الرخ وقد أصبح رمزاً للوحدة الإيديولوجية للأمة التي لا مفر من أن ينعقد إجماعها حول «اليسار الإسلامي» القادر وحده، بحكم صداقته لكل من «الحركة السلفية والحركة العلمانية»، على الجمع بين «الطرفين المتعارضين» وعلى «إعادة وحدة الصف وإنهاء الازدواجية في الثقافة الوطنية بين

الثقافة الدينية والثقافة العلمانية»: «فقد آن الأوان أن يعمل الجميع في إطار من الوحدة الوطنية. فلا حوار بين الفرقاء إلا بالليبرالية، ولا تحقيق لوحدة الأمة إلا بالقومية، ولا إعادة لتوزيع الدخل القومي إلا بالماركسية، ولا تغيير من خلال التواصل إلا بالحركة الإسلامية. الأمة طائر جسده القومية العربية، وذيله الليبرالية، ورأسه الوحدة الوطنية. فلا يمكن أن يطير إلا بمجموع جسمه وإلا سقط أو انحرف أو أصبح كسيحاً لا يقوى على النهوض»[٢٠٥].

(١) وهو الافتراض الذي ألمعنا إليه في الفصل السابق عندما توقفنا لهنيهة عند زلة القلم التي ساوت في العمر بين الإسلام والأشعرية.

(٢) انظر قوله مثلاً . «العقائد ليست أبنية آلهية، والأحكام ليست أوامر أو نواهي آلهية» (حنفي، دراسات فلسفية، (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٨٨)، ص ٦٥)، وانظر أيضاً دمغة العقائد بأنها «ضد العقل، فوق العقل، سر لا يمكن إدراكه بالعقل، بل إنها على نقيض العقل، بل ربما أيضاً على نقيض الأخلاق وضد الطبيعة، ولهذا يؤمن بها الناس» (حسن حنفي، **من العقيدة إلى الثورة**، مج١، **المقدمات النظرية** (القاهرة. مكتبة مدبولي، ١٩٨٨)، ص ٧١).

(٣) حسن حنفي، **التراث والتجديد** (بيروت· دار التنوير، ١٩٨١)، ص٢٠

(٤) إن التأويل الأموي للتراث، من حيث هو «دين» لا «تراث»، قد يجد ما يعوقه في كون الإسلام، بخلاف اليهودية أو المسيحية، اسماً مذكراً بالعربية. ولكن لا يندر بالمقابل أن يتحدث حسن حنفي، لا عن «الإسلام»، بل عن «ثورة الإسلام». وعندئذٍ لا يتردد في أن يستخدم تعابير من قبيل: «ثورة الإسلام هي... الثورة الشاملة، الثورة الأم ... ثورة الأمة بكافة طبقاتها» (في، **اليسار الإسلامي**، (كانون الثاني/ يناير ١٩٨١)، ص ٤٤، والتسويد منا).

(٥) حسن حنفي، **في فكرنا المعاصر**، ط ٢ (بيروت. دار التنوير، ١٩٨٣)، ص ٧٨.

(٦) في: **اليسار الإسلامي**، ص ٤٣.

(٧) تعرِّف جانين شاسغيه ـ سميرجل العرس مجازياً بأنه حفل التقاء الأنا مع مثال الأنا ذي الأصول الأموية.

(٨) في. **اليسار الإسلامي**، ص ١١.

(٩) الموضع نفسه.

(١٠) المصدر نفسه، ص ٤٣.

(١١) المصدر نفسه، ص ١٦٢.

(١٢) المصدر نفسه، ص ٢١٢.

(١٣) الموضع نفسه. ولن نتوقف هنا عند الخلط التاريخي الذي يتمثل في تقديم تيمور زمنياً على جنكيز خان وهولاكو، وفي الجمع بينهم في «صيغة تراثية» واحدة مع أنه لم يجمع بينهم عامل الدين ولا عامل السلالة. والواقع أنَّ «التراث» الوحيد الذي جمع بين هؤلاء الفاتحين الثلاثة هو تراث العنف الذي صار مضرب مثل في التاريخ. أما بالنسبة إلى الحضارة العربية الإسلامية فقد مثّل هؤلاء الفاتحون الثلاثة عامل «النكبة الخارجية» التي تمخضت عن إحراق بغداد وبوار العمران وإقفار الأرياف وتدمير الزراعة، والتي تضافرت مع عامل الانحلال الداخلي لتصنع عصر الانحطاط. ولكن ما حاجتنا إلى الدخول في مماحكة مع صاحب مشروع «اليسار الإسلامي» ما دام هو من يتحدث في أحدث نص له عن «العدوان الخارجي» و«الغارات التي لم تتوقف على العالم الإسلامي» من جانب «الصليبيين والتتار والمغول»، وما دام هو من يصف «صليبية الأمس وهجمات التتار» بأنها «مثل الصهيونية اليوم وهجمات الاستعمار»، ومن يقول عن إسلام التتار إنهم «دخلوا الإسلام يقيمون الشعائر ويبنون المساجد، ولكنهم يحاربون أهله ويقبضون على العلماء ويزجون بهم في السجون، إذا ما عارضوهم، ويحكمون بغير ما أنزل الله... وقد أصدر ابن تيمية في حقهم وفي حق قائدهم جنكيزخان فتوى بوجوب قتالهم مثل قتال أهل الكفر» (**الحركات الإسلامية في مصر**، ص ٢٠ و١٠٦).

(١٤) في: **اليسار الإسلامي**، ص ١٥٩. وهذه الجملة، التي تجعل من تيمورلنك تشي غيفارا الإسلام الآسيوي. تتجاهل الحقيقة التاريخية البسيطة التالية، وهي أن تيمورلنك لم يتخير أعداء له ليحاربهم إلا من المسلمين، والحقيقة التاريخية الأكثر بساطة منها بعد، وهي أن العراق وفارس ما كانتا بحاجة إلى انتظار قدوم تيمورلنك المدمِّر في القرن الثامن الهجري لاعتناق الإسلام الذي دانتا به منذ القرن الأول أما الهند الإسلامية وتركيا فقد كانتا اعتنقتا الإسلام منذ أيام الغزنويين والسلاجقة، أي في القرنين الحادي عشر والثاني عشر الميلاديين على التوالي، بينما لم يقع اجتياح تيمورلنك لهما إلا في أواخر القرن الرابع عشر الميلادي.

(١٥) حنفي، **التراث والتجديد**، ص ١٤٨.

(١٦) في: **اليسار الإسلامي**، ص٣٨.

(١٧) حسن حنفي، **دراسات إسلامية** (بيروت: دار التنوير، ١٩٨٢)، ص ١٤.

(١٨) في: **اليسار الإسلامي**، ص ١٦٤. انظر بالمقابل كيف يندد في نصوص أخرى، وفي تناقض مطلق مع نفسه، باستخدام

الإسلام الشعائري»، الخالي من «أي مضمون اجتماعي سياسي»، «لتدعيم الوضع القائم» (حنفي، دراسات فلسفية، ص٦٤) و«لإضفاء الصفة الشرعية على السلطة السياسية» (الحركات الإسلامية في مصر، ص ٨٣). أما عن الدور الذي يمكن أن يضطلع به «الإسلام الشعائري» كعامل هوية ومقاومة للتغريب، فإننا نملك نصاً مضاداً يجزم بمنتهى الوضوح والقطع بأن «الإسلام الشعائري المظهري ما هو إلا ستار يخفي موالاة الغرب والإقطاع العائلي ورأسمالية العشيرة» (في: اليسار الإسلامي، ص ١٠).

(١٩) في محلة: الثقافة الجديدة، ص ٣.
(٢٠) الموضع نفسه،
(٢١) حنفي، في فكرنا المعاصر، ص ٢٣ ـ ٢٤.
(٢٢) حنفي، التراث والتجديد، ص ١٢٩ و١٤٩.
(٢٣) حسن حنفي، في الفكر الغربي المعاصر (بيروت دار التنوير، ١٩٨٢)، ص ٣٠ و٣٥٢.
(٢٤) المصدر نفسه، ص ٢٢
(٢٥) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٩٦.
(٢٦) وكأنه كان في مستطاعهم، وفي مستطاع بنيتهم العقلية والحضارية، الا يتقبلوه!.
(٢٧) حنفي، دراسات فلسفية، ص ٢٩٦ ـ ٢٩٧.
(٢٨) حسن حنفي، «الجذور التاريخية لأزمة الحرية والديموقراطية في وجداننا المعاصر»، في: الديموقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي، جماعة من المؤلفين (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٣)، ص ١٨٣ ـ ١٨٤.
(٢٩) المصدر نفسه، ص ١٨٧.
(٣٠) حنفي، التراث والتجديد، ص٦٠ و٧١.
(٣١) حنفي، دراسات فلسفية، ص١٣٥ ـ ١٣٦ ولنلاحظ بالمناسبة أن العيِّنات الشرجية لهذه الكراهية للتراث تتجلى هنا أيضاً من خلال استهداف «باعة العطور»، وذلك كقطب مقابل مزاحٍ من الأسفل إلى الأعلى، للكراهية المصبوبة على الآباء المختصين بأحكام «الضراط» و«الغائط» و«الاستنجاء».
(٣٢) المصدر نفسه، ص ١٥٦.
(٣٣) المصدر نفسه، ص ١٧٥
(٣٤) المصدر نفسه، ص ٥٥.
(٣٥) المصدر نفسه، ص ١٥٦.
(٣٦) حنفي، «الجذور التاريخية لأزمة... الحرية والديمقراطية في وجداننا المعاصر»، في: الديموقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي، ص ١٧٨ ـ ١٧٩.
(٣٧) المصدر نفسه، ص ١١.
(٣٨) في مجلة : الثقافة الجديدة،ص ١٤ ـ ١٥.
(٣٩) في مجلة. الوحدة، ص ١٣١.
(٤٠) حنفي، التراث والتجديد، ص ٤٥.
(٤١) حنفي، في فكرنا المعاصر، ص ٩٢.
(٤٢) المصدر نفسه، ص ٧٩.
(٤٣) المصدر نفسه، ص ٥١.
(٤٤) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٨٧.
(٤٥) حنفي، في فكرنا المعاصر، ص٨١.
(٤٦) حنفي، دراسات إسلامية، ص٣٢٥.
(٤٧) حنفي، التراث والتجديد،ص ١٢١.
(٤٨) حنفي، في فكرنا المعاصر، ص١٧٦.
(٤٩) حنفي، التراث والتجديد، ص١٢٢.
(٥٠) المصدر نفسه، ص ١٤٥
(٥١) المصدر نفسه، ص ١٤٤.
(٥٢) المصدر نفسه، ص ١٢١.
(٥٣) أنظر مثلاً قوله: «يمتاز منهج النص بأنه يبدأ ببداية تجعل عمل العقل قائماً على أساس يقيني، وتحمي نشاط العقل من

التشعب والتشتت والتقلب والتذبذب. يقوم النص هنا بدور الأوليات أو البديهيات هذه الوحدة الفكرية الأولى تظهر في الالتزام العملي بوحدة الأمة وبمنهج الجماعة وعدم اللجوء إلى الرأي الشخصي إلا بعد مشورة الجماعة» (حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مج ١: المقدمات النظرية (القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٨٨)، مج ١، ص ٤٠١ ـ ٤٠٢).

(٥٤) حنفي، دراسات فلسفية، ص ٥٩٣.
(٥٥) محمد عمارة، تيارات الفكر الإسلامي، ص ١٤٠ ـ ١٤٣.
(٥٦) حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مج٥، الإيمان والعمل والإمامة، ص ٥٤٧.
(٥٧) المصدر نفسه، مج١، ص ٤٠٢.
(٥٨) حنفي، التراث والتجديد، ص ١٣٣. ويبدو بالمناسبة أن مؤلفنا لا يستطيع، وهو في أكثر ساعاته صحو ذهن وتيقظاً نقدياً، أن يستغني عن أوالية الأمْثَلة فهجاء المعاصرين يقترن في الجملة الأخيرة بمديح القدماء الذين يصعب كل الصعوبة مع ذلك التصديق بأن النصوص كانت أسرى لعقولهم وهم الذين عاشوا وكتبوا في ظل حضارة مركزية نموذجية كالحضارة العربية الإسلامية.
(٥٩) حنفي، التراث والتجديد، ص ١٣٣.
(٦٠) كذا في النص، نصباً لا رفعاً
(٦١) في اليسار الإسلامي، ص ٣٠.
(٦٢) حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مج١، ص ٣٩٧ ـ ٤٠١
(٦٣) في اليسار الإسلامي، ص ٣١
(٦٤) حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مج١، ص٣٩٥.
(٦٥) حنفي، التراث والتجديد، ص ٦١.
(٦٦) المصدر نفسه، ص ٦٦.
(٦٧) الموضع نفسه.
(٦٨) المصدر نفسه، ص ٦٧.
(٦٩) المصدر نفسه، ص ٦٥.
(٧٠) الموضع نفسه.
(٧١) حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مج١، ص ٢٠٨ ـ ٢٠٩.
(٧٢) المصدر نفسه، ص ٢٠٩.
(٧٣) المصدر نفسه، ص ٢١٠.
(٧٤) كذا في النص، رفعاً لا نصباً.
(٧٥) حنفي، التراث والتجديد، ص ٦٦.
(٧٦) المصدر نفسه، ص ٦٩.
(٧٧) حنفي، دراسات إسلامية، ص٢٢٩.
(٧٨) المصدر نفسه، ص ٢٩٩.
(٧٩) المصدر نفسه، ص ١١٠.
(٨٠) المصدر نفسه، ص ٣٠٦.
(٨١) المصدر نفسه، ص ٣٠٩.
(٨٢) حنفي، التراث والتجديد، ص١٥.
(٨٣) كما يقول عنوان فيلم جون شليسنجر الجميل.
(٨٤) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٣١٥
(٨٥) المصدر نفسه، ص ٣١٤.
(٨٦) المصدر نفسه، ص ٢٢٤
(٨٧) حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مج ٢: الإنسان الكامل (التوحيد)، ص ٢٦ ـ ٢٧.
(٨٨) المصدر نفسه، مج ١، ص١٠.
(٨٩) المصدر نفسه، مج٢، ص٣١
(٩٠) كذا في النص، جراً لا نصباً.
(٩١) حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مج ٢، ص ٢٧ ـ ٢٩.

(٩٢) المصدر نفسه، مج ١، ص٩.
(٩٣) المصدر نفسه، مج ١، ص ٥١٦، ومج ٢، ص ٢١.
(٩٤) المصدر نفسه، مج ١، ص٩.
(٩٥) حنفي، في الفكر الغربي المعاصر، ص ٢٣٠.
(٩٦) حنفي، دراسات فلسفية، ص ٤٠٧.
(٩٧) حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مج ٢، ص٢٥٩.
(٩٨) المصدر نفسه، مج١، ص ٦٦.
(٩٩) المصدر نفسه، مج ٢، ص ٦٦١.
(١٠٠) حنفي، دراسات فلسفية، ص ٦٥
(١٠١) بالتوازي طبعاً مع «الانتقال من العلوم الدينية إلى العلوم الإنسانيـة انتقالاً ضرورياً حتى تتم الحركـة من التراث إلى النهضة» (حنفي، دراسات فلسفية، ص ٦٥).
(١٠٢) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٣٠٠.
(١٠٣) المصدر نفسه، ص ٣٢٠.
(١٠٤) حنفي، التراث والتجديد، ص١٠٠.
(١٠٥) حنفي، في الفكر الغربي المعاصر، ص ٢٢٩ ـ ٢٣٠
(١٠٦) حنفي، التراث والتجديد، ص ٦٦.
(١٠٧) حنفي، من العقيدة إلى الثورة،مج ١، ص ٤٦
(١٠٨) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٢٣٢.
(١٠٩) المصدر نفسه، ص ٣١٥.
(١١٠) في: اليسار الإسلامي، ص ٢٥ ـ ٢٨.
(١١١) الموضع نفسه.
(١١٢) حنفي، التراث والتجديد، ص ١١٦.
(١١٣) حنفي، دراسات إسلامية، ص ١١
(١١٤) يقصد «الدعوى».
(١١٥) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٢٨٩.
(١١٦) المصدر نفسه، ص ٣١٥.
(١١٧) المصدر نفسه، ص ١٥٨.
(١١٨) المصدر نفسه، ص ٢٨١.
(١١٩) حنفي، التراث والتجديد، ص ٦١.
(١٢٠) المصدر نفسه، ص ٢٣
(١٢١) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٣١٨.
(١٢٢) المصدر نفسه، ص ٣١٧ ـ ٣١٨.
(١٢٣) حنفي، التراث والتجديد، ص١٤٠.
(١٢٤) حنفي، في فكرنا المعاصر، ص ١٧٦.
(١٢٥) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٣١٩.
(١٢٦) لحاجتها إلى الاستقلال النسبي.
(١٢٧) حنفي، دراسات إسلامية، ص٣٢١.
(١٢٨) المصدر نفسه، ص ٣١٨
(١٢٩) المصدر نفسه، ص ٣٢١.
(١٣٠) الأم للشيء: أصله.
(١٣١) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٣١٩.
(١٣٢) المصدر نفسه، ص ٣٤٢.
(١٣٣) المصدر نفسه، ص ٣٤٥.
(١٣٤) الموضع نفسه.

(١٣٥) حنفي، في فكرنا المعاصر، ص ٩٢
(١٣٦) حنفي دراسات إسلامية، ص٣٢٨.
(١٣٧) حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مج ١، ص ٤٧٤ و٥٥٣
(١٣٨) لسنج، في: تربية الجنس البشري،ص ٤٥.
(١٣٩) حنفي، دراسات فلسفية، ص٢٠٨.
(١٤٠) حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مج١ ، ص١٤ ـ ١٥.
(١٤١) حنفي، دراسات فلسفية، ص ٨٧ ـ ٨٨.
(١٤٢) الحركات الإسلامية في مصر، ص ٢٩ و١٩ و١٣٧ على التوالي.
(١٤٣) المصدر نفسه، ص ٣٦٣ و٥٥١ و٥٦٥ و٥٧١.
(١٤٤) حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مج١، ص ٨٩.
(١٤٥) حنفي، دراسات إسلامية، ص٣٢٥
(١٤٦) حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مج ٤، ص٥.
(١٤٧) حنفي، دراسات إسلامية، ص٢٩٣.
(١٤٨) حنفي، في الفكر الغربي المعاصر،، ص ٢٢١.
(١٤٩) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٣٢٩.
(١٥٠) حنفي، في الفكر الغربي المعاصر، ص ٣١٢.
(١٥١) حنفي، دراسات فلسفية، ص٥٦٤.
(١٥٢) حنفي، دراسات إسلامية، ص٣٢٢.
(١٥٣) حنفي، التراث والتجديد، ص١٩
(١٥٤) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٣٢٤.
(١٥٥) حنفي، التراث والتجديد، ص ١٣١.
(١٥٦) المصدر نفسه، ص ١٤٦.
(١٥٧) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٣٤٠
(١٥٨) الموضع نفسه.
(١٥٩) حنفي، التراث والتجديد، ص١٣٤.
(١٦٠) الموضع نفسه
(١٦١) إن هذا الخلط، الذي لا يحجم عن أن يتأول «وحدة الثقافة الوطنية» على أنها «وحدة فكر» بل «وحدة منهج»، يتناسى أن مفهوم «وحدة الثقافة الوطنية» لا معنى له إلا بقدر ما يفترض ضمناً تعدد التيارات والاتجاهات والمناهج والقوى، وإلا لما جاز وصف الثقافة في مثل هذه الحال بأنها «وطنية». فالثقافة الوطنية تنعدم وجوداً إذا ما «غاب الحوار وقضي على الصراع» لأنها على حد تعبير حسن حنفي نفسه في معرض حديثه عن التاريخ «لا تظهر إلا بصراع القوى وتشابك الأطراف والتوتر بين الوحدة والكثرة» (حنفي، دراسات إسلامية، ص ٣٢٤).
(١٦٢) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٢٦٠ ـ ٢٦١. ولا حاجة بنا إلى التوقف عند هذا التناقض الجديد الذي يضيفه مؤلفنا إلى مسلسل تناقضاته. فها تراثنا يوصم بـ«التشتت الفكري» مع أننا كنا ألدنا علماً مراراً وتكراراً أن طابع تراثنا القديم هو الوحدة التي تكرر نفسها دائرياً بحكم مركزية المعطى الذي صدر عنه التراث كله. وحسبنا أن نقارن النص أعلاه بالنص التالي «كانت الحضارة كلها في الفترة الأولى وحدة واحدة تخرج من بؤرة واحدة هي التوحيد. ونشأت العلوم كدوائر متداخلة حول هذا المركز، وساهمت كلها في وضع تصور موحد للعالم بصرف النظر عن اختلاف المناهج والأهداف... ومن ثم ظهر موضوع «إحصاء العلوم» كموضوع رئيسي عند القدماء من أجل توحيد العلوم كلها في منظومة واحدة. واستمر ذلك منذ المحاولات الأولى في البداية حتى الموسوعات والمعاجم في النهاية» (حنفي، دراسات فلسفية، ص ١١٦).
(١٦٣) في: اليسار الإسلامي، ص ١٦٤.
(١٦٤) المصدر نفسه، ص ١٦٢ و١٧٩.
(١٦٥) المصدر نفسه، ص ١٧٣.
(١٦٦) المصدر نفسه، ص ١٧٩.
(١٦٧) المصدر نفسه، ص ١٧١، وهذه الإدانة للفكرة القومية لن تمنع، بطبيعة الحال، مؤلفنا من أن يجهر في نص آخر

بإيمانه بالقومية العربية ومن أن يدافع عن اللغة العربية على وجه التحديد من حيث أنها «مرتبطة بالقومية العربية وبالتراث القومي، وبالتالي فإنها ترفض اللسان المستهجن. والاعتزاز باللغة العربية تأكيد للقومية العربية.. » (حنفي، دراسات إسلامية، ص ٢٧٦).

(١٦٨) في. اليسار الإسلامي، ص١٧٣. وهذا لنا يمنع طبعاً مؤلفنا من أن يذهب، في نص آخر يعود زمنياً إلى آخر عام ١٩٨٠، مذهباً معاكساً ليؤكد، ضداً على نفسه، أن الدعوة إلى التخلي عن القومية هي دعوة يصطنعها الاستعمار الغربي ليفرض هيمنته بلا مقاومة على مختلف أمم الأرض. وهكذا يقول إن هذا الاستعمار هو من يسعى إلى «تحطيم القومية العربية» ضمن منظور استراتيجي أشمل يقوم على «تنبؤ الغرب باندثار القوميات من أجل القضاء على الخصوصيات القومية لصالح وحدة التكنولوجيا ووسائل العلم الحديثة حتى يكون للغرب باستمرار اليد العليا » (أنظر مداخلته في ندوة «القومية العربية والإسلام»، ص ٧٢٩)

(١٦٩)

(١٧٠)

(١٧١) يستشهد حسن حنفي هنا بالآية التي تقول . ﴿ إن هذه أُمتكم أمة واحدة، وانا ربكم فاعبدون﴾ الآية ٩٢ القرآن الكريم «سورة الأنبياء» والواقع إن كل حديثه عن «الأمة الإسلامية» يقوم على خلط مبدئي بين «الأمة» بمفهومها الديني القرآني و«الأمة» بمفهومها السوسيولوجي القومي. ولولا هذا الخلط لما استطاع أن يكتب مثلاً، في معرض كلامه عن «قضية القوميات» إن «اليهود أمة، والنصارى أمة، والمجوس أمة... لكل منهم كتابهم ويحكمون به ويعيشون في أمن الأمة الإسلامية» (المصدر نفسه، ص ١٧٣)

(١٧٢) في: اليسار الإسلامي، ص ١٩٥.

(١٧٣) المصدر نفسه، ص ٢٠٤.

(١٧٤) المصدر نفسه، ص ١٩٥.

(١٧٥) وهذا بصرف النظر عن أن الدين الواحد هو نفسه لم ينجُ من عمل التاريخ (والجغرافية) فيه، ولم يعد كلاً كلي التجانس وبريئاً من التمايزات والانتحاءات، إن لم نقل من الانشقاقات والانقسامات.

(١٧٦) في. اليسار الإسلامي، ص ٢٦ ـ ٢٨.

(١٧٧) المصدر نفسه، ص ٢١٢. وكأن آسيا لم تغز المسلمين (الذين بدورهم غزوها) في تاريخها القديم، وكأن غزوات هولاكو وتيمور لهم لم تكن مكافئة فتكاً وتدميراً لغزوات الصليبيين والفرنسيين والانكليز والطليان.

(١٧٨) المصدر نفسه، ص ٤٦.

(١٧٩) المصدر نفسه، ص ١٩٦

(١٨٠) المصدر نفسه، ص ١١. وبالمناسبة نعود لنلاحظ، فيما يخص جدل الوحدة والتجزئة من وجهة النظر السيكولوجية، أن هذاء العظمة هو دوماً من طبيعية تركيبية، بينما هذاء الاضطهاد من طبيعة تحليلية بالأحرى.

(١٨١) حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مج ٥، ص ٥٩٤.

(١٨٢) خلط تاريخي مزدوج: فمحنة المعتزلة لا تعود إلى القرن الخامس، بل إلى القرن الثالث في عهد المتوكل (٢٣٢ ـ ٢٤٧هـ). ثم إن المعتزلة أنفسهم مثلوا في عهد المأمون كما رأينا تياراً سلطوياً. وحسن حنفي نفسه يقر في نص آخر بهذا الواقع التاريخي. «وقد حدث في تاريخ كل شعب أن أخذت الدولة مذهباً رسمياً في علم اللاهوت، واضطهدت المذاهب المعارضة، فأخذ المأمون المذهب الاعتزالي واضطهد مخالفيه من أهل السنة، ثم أخذ المتوكل المذهب الأشعري واضطهد مخالفيه من أهل الاعتزال» (خلط تاريخي آخر. فالمتوكل عاش ومات قبل أن تولد الأشعرية، بل قبل أن يرى الأشعري نفسه النور) (لسنج، في تربية الجنس البشري، ص١٢٢ ـ ١٢٣).

(١٨٣) في مجلة: الثقافة الجديدة، ص ٣ ـ ٤.

(١٨٤) إنَّ المماثلة في اللاشعور بين الوحدة الأولى والرحم الأولى هي وحدها التي يمكن أن تفتِّق في الشعور هذه الصورة التشبيهية، المذهلة والمبتكرة معاً، التي تجعل للوحدة الأولى توأماً أخطبوطياً.

(١٨٥) هنا أيضاً تعود صورة الرحم الأولى إلى فرض نفسها بالمقايسة باعتبارها بؤرة «الذر» والبدء المطلق والتجرد السابق على كل نمو في الزمان والتشعب في المكان.

(١٨٦) حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مج ٥، ص ٥٩٠ ـ ٥٩٤.

(١٨٧) حنفي، دراسات إسلامية، ص ٣٢٨

(١٨٨) حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مج ٥، ص ٢٩٣ و٣٩٤ و٤٠٢ و٥٤٨ و٥٦٦ و٥٨٨ و٥٨٩ و٥٩٤، وانظر كذلك دراسات فلسفية، ص ١٤٩.

(١٨٩) حنفي، دراسات إسلامية، ص ١٠٢ و١٠٩.
(١٩٠) حنفي، دراسات فلسفية، ص ١٤٦.
(١٩١) المصدر نفسه، ص ١٤٧.
(١٩٢) المصدر نفسه، ص ٥٨. وبالمناسبة، لا يتهيب مؤلفنا، في هذا الطور الترميمي الكثروي، من إعادة بعض الاعتبار إلى الوثنية بالذات، نافياً ما يذهب إليه أصحاب التوحيد من أن «الإنسانية كانت قبل النبوة أحط من الحيوان» ومن أن «البشر كانوا كالحيوانات والبهائم قبل الشرائع»، ومؤكداً أن «الوثنية لها مآثرها كما إن لها نقائصها»، وما كان لها بالتالي أن «تفسد العقول وتنحرف بها عن مسالك السعادة وقد كان فيها كبار المصلحين وقادة الفكر الإنساني» (حنفي،من العقيدة إلى الثورة، مج ٣ ص ٤٣٩ و٤٤٥).
(١٩٣) المصدر نفسه، ص ٢٩
(١٩٤) في مجلة. الثقافة الجديدة، ص ١٣
(١٩٥) حنفي، دراسات فلسفية، ص ١٤٤.
(١٩٦) الموضع نفسه.
(١٩٧) حنفي، دراسات إسلامية، ص ١٠٤
(١٩٨) في: اليسار الإسلامي، ص ١٧٠.
(١٩٩) المصدر نفسه، ص ٢١٠. ولكن لابد من تكرار الإشارة مع ذلك إلى ان صاحب مشروع «اليسار الإسلامي»، إذ ينكر باسم «وحدة الأمة الإسلامية» أي شكل من أشكال التمايز القومي، لا يجد من حرج في إثبات تمايز آخر - موسوم بميسم الشوفينية هذه المرة - بين المركز والأطراف في جسد «الأمة الإسلامية الواحدة». فصاحب مشروع «اليسار الإسلامي» لا يقول بأن «الإسلام أمة والمسلمين» إلا ليتمم القول بأنهم لكذلك «سواء في المركز أو الأطراف» (المصدر نفسه، ص ١٨٧. والتسويد منا).
(٢٠٠) المصدر نفسه، ص ٢٠.
(٢٠١) المصدر نفسه، ص ٥.
(٢٠٢) حنفي، التراث والتجديد، ص ٣٦.
(٢٠٣) حنفي، دراسات فلسفية، ص ٨٢.
(٢٠٤) حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مج١، ص ٣٩.
(٢٠٥) حنفي، دراسات فلسفية، ص ١٧٥. وسنلاحظ بالمناسبة، ومنعاً للخلط بين المفاهيم، أن الديموقراطية إن كانت تقتضي الاعتراف المتبادل للقوى المتواجدة على الساحة السياسية والفكرية ببعضها بعضاً وبحقها جميعاً في الوجود، فإنها لا توجب ذلك إلغاء للصراع الايديولوجي بين هذه القوى، بل على العكس تأسيساً له ضمن سياق شرعي. الديموقراطية إذن مقولة صراعية وليست «وحدوية» كما يتصور مطاردو الوهم من كل صنف.

نحو خاتمة بعيدة الاحتمال للتناقضات؟

إن السؤال الذي لابد أن يطرح نفسه، ونحن على مشارف نهاية رحلتنا الطويلة هذه مع من لن نتردد في أن نسميه كبير خيميائيي وحدة الأضداد، هو: إذا كان فكر حسن حنفي منسوجاً، لحمة وسدى، من التناقض، وإذا كانت رقصة متناقضات هذا الفكر تتحدد بإيقاعين متناوبين: هذائي وترميمي، تعظيمي ونقدي، فأي الإيقاعين هو السابق وأيهما اللاحق؟ وبعبارة أخرى، أي اللحظتين هي الأبدأ: الحظة الأمة المتغنى بها ـ مثلاً ـ لأنها بالتعريف والامتياز أمة الوحدة الواحدة أم لحظة الأمة المستهزأ بها لجهلها الانقسام والتعدد والدينامية الصراعية؟ الحظة الإشادة ـ مثلاً ـ بحضارة الوحي وفريق العمل الواحد والعدمية الفردية والمعطى المثالي المسبق المعين للتاريخ واللامتعين به أم لحظة التشنيع على الحضارة المتمركزة على الله والنافية للإنسان وللذاتية الشخصية والعادمة للتاريخ ولبعد الزمنية؟ الحظة التراث الحارس للذات والصائن للهوية من الاغتراب والتغريب والحاوي في ذاته على جميع الوسائل التي «تهيىء للدخول إلى ساحة تحديات العصر»[1] أم لحظة التراث الكاتم للأنفاس والشال لدينامية التغيير والمتعارض مع «العلم الحديث والحياة المدنية العصرية... والنزعة الإنسانية»[2]؟

لنقر بأن منهجنا، الذي حصر هدفه بتسمية التناقض وبالبحث عن معقوليته التعليلية على صعيد سيكولوجي، أي على ضوء التناوب ـ أو حتى التداخل ـ بين لحظة التحليق نحو الوهم التي هي اللحظة الفصامية الهذائية ولحظة الهبوط نحو الواقع التي هي اللحظة الترميمية النقدية، يبقى صامتاً بل أخرس كرونولوجياً: فهو لا يقول أي اللحظتين هي الأبدأ، ولا ما المسافة الزمنية بينهما، ولا لماذا تضيق أحياناً حتى تنعدم بالمرة وينقلب تناوبهما تداخلاً. وكل ما نستطيع أن نقوله بهذا الصدد هو محض افتراض.

فمن الناحية المنطقية الصرفة يبدو لنا أن لحظة العرس لابد أن تكون سابقة للحظة الحداد، ولحظة التحليق متقدمة على لحظة الهبوط، ولحظة التهويم الهذائي آنفة على لحظة الترميم الواقعي.

ولكننا نميل، من الناحية السيكولوجية، إلى الأخذ بالترتيب المعاكس. فبما أن «الانتقال من الضد إلى الضد عن طريق القلب» لا يكون ـ باعتراف مؤلفنا نفسه ـ إلا على سبيل «التعويض النفسي»[3]، فلنا أن نفترض أن الجرح سابق على تضميده وأن الحاجة إلى ربح وهمي لا تظهر إلا بعد خسارة واقعية. وفرضنا هذا يعززه ما هو معروف عن طريقة اشتغال الآليات الدفاعية في علم النفس. فالأنا، كما يقول الاختصاصي الفرنسي المعروف بالشخصية المرضية ج. برجريه، عندما يجد نفسه في مواجهة واقع مولّد للحصر «يسعى إلى إنكار جميع المظاهر المولّدة لقدر أكبر مما يطاق من الحصر، وقد يسعى عند الاقتضاء وعلى سبيل التعويض، وبوساطة الهذاء، إلى إعادة بناء واقع جديد أبعث على الطمأنينة ومرغوب فيه أكثر في آن معاً»[4]. وهذا الفرض يعززه أيضاً قول ـ سبق لنا الاستشهاد به ـ لحسن حنفي في معرض نقده «الجماعات الإسلامية المعاصرة» التي تخلق فيها عقدة النقص أمام الغرب «إحساساً بالدونية قد ينقلب إلى إحساس وهمي بالعظمة». كما يعززه قول آخر لمؤلفنا يؤكد فيه أنه لا يندر أن «يتحول مركب النقص إلى مركب عظمة صحي يساعد على الخلق والإبداع»[5]. والفارق الدلالي بين هذين الشاهدين ـ رغم وحدة مضمونهما ـ هو من طبيعة تناقضية: فما هو في الشاهد الأول موضع اعتراض هو في الشاهد الثاني موضع تأييد وتحبيذ. وليس عصياً علينا أن ندرك أن الشاهد الثاني يلمح، من طرف خفي، إلى مؤلفنا

نفسه، تماماً مثلما أن النقد الموجه إلى السلفية في الشاهد الأول يمكن أن يقرأ على أنه نقد ذاتي. والواقع أننا لا نختلف إطلاقاً مع حسن حنفي في قوله إن الإحساس بالدونية قد ينقلب إلى إحساس وهمي بالعظمة من باب التعويض النفسي، ولكن ما نشك فيه أن يكون التحول من مركب النقص إلى مركب العظمة فعلاً أو رد فعل نفسياً «صحياً» يساعد على الخلق والإبداع». بل أننا نذهب، فيما يخص حالة حسن حنفي تحديداً، إلى العكس تماماً: فنحن نرى أن اللحظة الإبداعية في كتابات صاحب مشروع «التراث والتجديد» هي اللحظة النقدية، بينما اللحظة «العظامية» هي لحظة خواء وجدب. فأجمل الصفحات وأعمق الصفحات وأكثر الصفحات أصالة هي تلك التي خطها يراع حسن حنفي وهو يمارس تجاه التراث والذات الوظيفة النقدية. وبالمقابل، فإن تلك الصفحات التي دبجها في تعظيم التراث والذات هي من أكثرها ضحالة، وابتذالاً، وتقليداً عادم الأصالة لكل أدب المنافحة المتراكم في هذا المجال منذ أن دخل العرب في عصر الجرح النرجسي. فما دمنا في المجال المعرفي ـ لا في مجال الخيال الشعري ـ فإن التحويم باتجاه الواقع وبموازاته ولصقه وانطلاقاً منه ورجوعاً إليه ـ لا التهويم بالانفكاك عنه وباتجاه معاكس له ـ هو وحده الذي يمكن أن يمثل لحظة «خلق وإبداع»، وهو وحده الذي أبدع فيه فعلاً، من موقع نقدي، صاحب مشروع «التراث والتجديد» إبداعاً يتصف بالشمول والعمق بقدر ما يتصف بالجرأة النظرية والعملية .

ولكن تثميننا العالي هذا للحظة النقدية الإبداعية في كتابات حسن حنفي لا يعني أن اللحظة الهذائية ـ على عقمها المعرفي ـ لم يكن لها أي دور في توليد اللحظة النقدية نفسها. فأغلب الظن أن صاحب مشروع «التراث والتجديد» ما كان ليمضي في نزعته النقدية إلى ذلك الحد الذي مضى إليه ـ والذي لا يجاريه فيه أحد ممن تصدوا لـ«نقد العقل العربي » ـ لولا افتراشه مظلة الحماية التي كانت توفرها له في الوقت نفسه آلية المنافحة الدفاعية الهذائية. بل أكثر من ذلك: فنحن نعتقد أن اقتران النزعة النقدية لدى صاحب مشروع «التراث والتجديد» بالنزعة التعظيمية ـ ولو اقتران الضد بالضد ـ هو الذي وفّر لنتاجه الفكري الحماية من الجِرْم الذي كان سيكون من نصيبه، لا محالة، لدى سلطات الرقابة العربية ـ إن على صعيد مؤسسات الدولة وإن على مستوى جماعات الضغط التقليدية ـ فيما لو أسفرت نزعته النقدية عن نفسها بعري لا يطاق. وبالإضافة إلى ذلك فإن بناء واقع هذائي بديل، بالتضاد مع الواقع الموضوع على مشرحة النقد، ينطوي على فائدة نفسية لا مماراة فيها. فهو إذ يفسح مجالاً واسعاً لممارسة لعبة التناقض، بالانتقال من قطب تجريح الذات إلى قطب تعظيم الذات، يتيح للشخصية النفسية، المهددة بالانشطار، إمكانية المحافظة على وحدتها. فأمام وضعية مولِّدة للفصام كالوضعية التي يجد فيها العديد من المثقفين العرب أنفسهم منذ دخول المجتمع العربي في طور عصر الرضّة الحضارية، يمكن أن يكون التحول من الضد إلى الضد وسيلة لصون الشخصية نفسها من الانقسام والتجزؤ. وفي مثل هذه الحال يكون الازدواج في المواقف هو البديل عن الازدواج في الشخصية. والحال أن الازدواج في المواقف يبقى أهون شراً من الازدواج في الشخصية، تماماً مثلما يبقى العصاب أهون شراً من الذهان. وإذا كان لنا أن نتوقع نهاية ما ـ ونحن نقر سلفاً بأنها بعيدة الاحتمال ـ لرقصة المتناقضات، فعلينا أن نطلبها في عالم الأعيان، أي على صعيد السيرورة الموضوعية، قبل أن نطلبها في عالم الأذهان. ففي الحالة العربية عموماً، كما في حالة حسن حنفي خصوصاً، تبدو استعادة السيطرة على الموقف النفسي رهناً بتحولات إيجابية على صعيد الواقع الموضوعي تعيد وضع المجتمع العربي على سكة النهضة والتقدم كطريق وحيد إلى البرء من الجرح الانتروبولوجي. أما إذا كان الواقع العربي سيتجه إلى المزيد من التردي ـ كما هو شأنه منذ هزيمة حزيران ١٩٦٧ ـ فإنه سيكون من المحتم أن يتزايد الطلب على الحلول الوهمية وعلى البدائل السحرية من قبل منتجي الإيديولوجيا العربية ومستهلكيها معاً. وفي مثل هذه الحال، ليس من المستبعد أن يُكرس حسن حنفي مفكراً للمرحلة وأن يظهر على مسرح الفكر العربي مقلدون كثر له. وكما في كل تقليد، فإنه من المرجح أن يأتي تقليدهم أسوأ من الأصل: إذ من المؤكد أنهم سينزعون إلى مجاراته أقل فأقل في نزعته النقدية، وإلى محاكاته أكثر فأكثر في نزعته الهذائية .

(١) في مجلة· الوحدة، المصدر نفسه، ص ١٣١.
(٢) حسن حنفي، دراسات فلسفية (القاهرة: مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٨٨)، ص ١٣٥ ـ ١٣٦.
(٣) حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، مج ٢٠ الإنسان الكامل (التوحيد)، ص ٢٧.
(٤) ج. برجريه، الوجيز في علم النفس المرضي، ط ٢،(باريس. منشورات ماسون، ١٩٧٦)، ص١٠٠، العنوان بالفرنسية: Abrégé de Psychologie Pathologique.
(٥) حنفي، دراسات فلسفية، ص ٤٠.

(خ)

(د)

(ق)

(ك)

(ل)

(م)

(ن)

(هـ)

(و)

(ي)

جورج طرابيشي

من مواليد حلب ١٩٣٩.
تخرج من جامعة دمشق، قسم اللغة العربية عام ١٩٦١.

ترأس تحرير مجلة «دراسات عربية» بين ١٩٧٢ و١٩٨٤.

مقيم في باريس وعضو في هيئة تحرير مجلة «الوحدة» منذ العام ١٩٨٤

أغنى المكتبة العربية بعشرات الكتب المترجمة فيها الفكر والفلسفة والرواية وقضية المرأة، وعرّب أكثر من ثلاثين مؤلفاً لسيغموند فرويد

قدم دراسات فكرية وايديولوجية متميزة عن «سارتر والماركسية» (١٩٦٤)، «النزاع السوفياتي الصيني» (١٩٦٨)، «الماركسية والمسألة القومية» (١٩٦٩)، «الاستراتيجية الطبقية للثورة» (١٩٧٠)، «الماركسية والايديولوجيا» (١٩٧١)، «الدولة القطرية والنظرية القومية» (١٩٨٢).

مارس منذ زمن مبكر والنقد دراسات تعددت طبعاتها عن «لعبة الحلم والواقع في أدب توفيق الحكيم» (١٩٧٢)، «الله في رحلة نجيب محفوظ الرمزية» (١٩٧٣)، «شرق وغرب رجولة وانوثة» (١٩٧٧)، «الأدب من الداخل» (١٩٧٨)، «رمزية المرأة في الرواية العربية» (١٩٨٩).

انصرف في وقت لاحق الى تطبيق التحليل النفسي في مجال النقد الأدبي، فقدم على التوالي دراسات مبتكرة عن «عقدة اوديب في الرواية العربية» (١٩٨٨)، «الرجولة وايديولوجيا الرجولة في الرواية العربية» (١٩٨٣)، «أنثى ضد الأنوثة» دراسة في أدب نوال السعداوي» (١٩٨٤)، وقد ترجم هذا الكتاب الى الانكليزية.

المثقفون العرب والتراث

المثقفون العرب والتراث
التحليل النفسي لعصاب جماعي

في هذا الكتاب، وهو الاول في موضوعه وفي منهجيته بالعربية، يمدد جورج طرابيشي على سرير التحليل النفسي الخطاب العربي المعاصر الذي بدأ ينتج نفسه ويعيد انتاجها بآلية تكرارية منذ الرضة الحزيرانية عام ١٩٦٧، ويخضعه لحفريات سيكولوجية تكشف عن بنيته التحتية ومعيناته اللاشعورية تحت مجهر ما يسميه المؤلف بـ «عصاب جماعي عربي» وهو العصاب النكوصي الذي يتمظهر من خلال خطاب التراث كما تمارسه شريحة واسعة من الانتلجنسيا العربية.

ولئن كان القسم الاول من الكتاب يرصد العصاب الجماعي في الحالة العامة لتظاهره من خلال تحليل نقدي لموقف المثقفين العرب الاجتراري من التراث، فان القسم الثاني منه مكرس لتشخيص حالة سريرية خاصة هي ثلث التي تقدمها كتابات حسن حنفي باعتباره الممارس الاكثر تميزا وتمثيلاً وانتاجاً لخطاب التراث في الايديولوجيا العربية المعاصرة.

ورهان طرابيشي لا يخلو من جرأة ومجازفة.. فان يكن في دراساته السابقة قدم قراءة تحليلية نفسية ثاقبة للرواية العربية، فهل الخطاب التراثي، بظاهره المجرد والموضوعي، قابل للتحليل بوصفه هو الآخر ضربا من سيرة ذاتية تعكس عقدة نفسية أكثر مما تشف عن موقف معرفي من التراث.

رياض الريس للكتب والنشر
RIAD EL-RAYYES BOOKS